CAVALGAR O TIGRE
JULIUS EVOLA

ALGUNS AVISOS

O intuito dessa tradução, como todas as outras traduções para qualquer língua, têm como objetivo de tornar acessível determinado material para uma maior quantidade de pessoas. Com este intuito, essa tradução de Cavalgar o Tigre busca terminar o longo período que esse fenomenal livro desse extraordinário autor se encontrou (desde sua publicação original) inacessível aos falantes do português. Como tradução independente, o material aqui não é de modo nenhum perfeito, mas a intenção do tradutor fora de um minucioso trabalho que se revelasse satisfatório ao entendimento do leitor e expressasse o modo exato como Julius Evola intenderá ao colocar suas palavras em italiano em seu trabalho original. Até que uma nova tradução com um escopo maior do que dispus aqui surja, espero que esse trabalho seja o suficiente. Sempre lembrando que não há nenhuma intenção monetária por trás dessa tradução de Cavalgar o Tigre e que todos os direitos são reservados a quem os têm. Esse material será disponibilizado gratuitamente e não poderá ser comercializado.

Para um entendimento completo dos assuntos que essa obra aborda, recomendamos esse ótimo artigo de Collin Cleary a seguir com tradução dos amigos da Nova Resistência. Collin faz uma excelente dissecação deste trabalho e fica aqui nossa consideração para com sua interpretação de aspectos do livro.

Aos que leram até aqui, esperamos que tenham uma boa leitura e que possam, depois dela, retificar, ainda mais, suas posições nesta era e fortalecer seus espíritos nessa hora mais escura.

A Ética Nietzscheana de Evola: Um Código de Conduta para o Homem Superior na Yuga

Por Collin Cleary

O subtítulo da tradução em inglês de Cavalcare la Tigre de Julius Evola promete oferecer "Um Manual de Sobrevivência para os Aristocratas da Alma". Como resultado, chega-se ao trabalho com a expectativa de que constituirá uma espécie de "livro de autoajuda" para tradicionalistas, para "homens contra o tempo". Espera-se que Evola ofereça apoio moral e talvez até instruções específicas para se revoltar contra o mundo moderno. Infelizmente, o subtítulo se prova enganoso. Cavalgar o Tigre é dedicado principalmente a uma análise dos aspectos da atual era de declínio (Kali Yuga): críticas ao relativismo, cientificismo, arte moderna, música moderna e de figuras como Heidegger e Sartre; discussões sobre o declínio do casamento, a relação entre os sexos, o uso de drogas e assim por diante. Muito do que Evola pontua nesse volume, ele o faz em suas outras obras, às vezes com maior extensão e mais lucidez.

Àqueles que procuram algo como um guia para viver como um tradicionalista, é principalmente a segunda parte do livro ("No mundo onde Deus está morto") que oferece algo, sobretudo o capítulo oito: "A Dimensão Transcendente – 'Vida' e 'Mais do que Vida'". Meu objetivo neste ensaio é juntar as peças do "manual de sobrevivência" em miniatura fornecido pelo capítulo oito – algumas das quais consistem em pouco mais do que sugestões, veiculadas no estilo muitas vezes insatisfatoriamente opaco de Evola. É minha opinião que o encontrado nestas páginas é de profunda importância para qualquer pessoa que luta para manter sua sanidade mental em face da decadência e desonestidade do mundo de hoje. É também uma leitura imprescindível para quem busca atingir o ideal de "auto-superação" ensinado por Evola – buscando, em outras palavras, "cavalgar o tigre".

A figura central da segunda parte do livro é, sem dúvida, Friedrich Nietzsche, a quem Evola faz referência repetidamente. Sua atitude em relação a Nietzsche é crítica. No entanto, é óbvio que Nietzsche lhe exerceu uma influência profunda e positiva. Na verdade, virtualmente todas as recomendações que Evola faz para viver como um tradicionalista – nesta seção da obra, pelo menos – são de alguma forma derivadas de Nietzsche, apesar do fato de Nietzsche não ser um tradicionalista – um fato de que Evola estava bem ciente e ao qual voltarei mais tarde.

No último parágrafo do capítulo sete, Evola anuncia que no próximo capítulo considerará "um código de conduta durante o reinado da dissolução que não é adequada para todos, mas para um tipo diferenciado e principalmente para o herdeiro do homem do mundo tradicional, que mantém suas raízes naquele mundo, embora se encontre destituído de qualquer suporte para ele em sua existência exterior." Esse "código de conduta" acaba sendo, no capítulo seguinte, baseado inteiramente em declarações feitas por Nietzsche. Esse capítulo começa com uma continuação da discussão sobre o homem que seria "herdeiro do homem do mundo tradicional". Evola escreve: "Além disso, o essencial é que tal homem se caracterize por uma dimensão existencial não presente no tipo humano predominante dos últimos tempos – isto é, a dimensão da transcendência."

Evola claramente considerou essa afirmação como de suprema importância, uma vez que ele coloca toda a frase citada em itálico. A frase é importante por dois motivos. Em primeiro lugar, como afirma claramente, fornece a característica-chave do "tipo diferenciado" para quem Evola escreve ou para quem prepara o terreno. Em segundo lugar, a frase realmente fornece o ponto-chave no qual Evola se separa de Nietzsche: por toda a profundidade e inspiração que Nietzsche pode nos fornecer, ele não reconhece uma "dimensão de transcendência". Na verdade, ele

denigre a própria ideia como uma projeção da “moralidade dos escravos”. Nosso primeiro passo, portanto, deve ser entender exatamente o que Evola quer dizer com “a dimensão da transcendência”. Infelizmente, em Cavalgar o Tigre Evola não torna isso muito fácil. Para qualquer pessoa familiarizada com outras obras de Evola, no entanto, seu significado é claro.

“Dimensão de transcendência” pode ser entendida como tendo vários significados distintos, mas intimamente relacionados na filosofia de Evola. Primeiro, o termo “transcendência” simplesmente se refere a algo existente à parte ou além do mundo ao nosso redor. Os “aristocratas do espírito” que vivem no Kali Yuga devem viver suas vidas de forma que eles “fiquem à parte” ou transcendam o mundo em que se encontram. Esse é o significado da frase “homens contra o tempo”, que já usei (e deriva de Savitri Devi). O “tipo diferenciado” sobre o qual escreve Evola é aquele que se diferenciou da época e dos homens que são como “adormecidos” ou pashu (feras). Existindo no mundo em um sentido físico, mesmo desempenhando algum papel (ou papéis) nele, a pessoa, no entanto, vive ao mesmo tempo totalmente separada dele, em um sentido espiritual. Este é o caminho de quem almeja “cavalgar o tigre”: não se separam da decadência, como monges ou eremitas; em vez disso, eles vivem em seu meio, mas permanecem incorruptos. (Isso também é um pouco diferente do que a tradição gurdjieffiana chama de “a quarta via” e é a essência do “Caminho da Mão Esquerda”, conforme descrito por Evola e outros.)

No entanto, existe um outro sentido mais profundo da “dimensão da transcendência”. O tipo de homem de que Evola fala não é simplesmente uma reação ao mundo em que se encontra. Não é nisso que consiste sua “separação” – não fundamentalmente. Nem consiste em algum tipo de compromisso intelectual com uma “filosofia do tradicionalismo”, como encontrada nos livros de Evola e outros. Em vez disso, “transcendência” no sentido mais profundo se refere ao Magnum Opus que é o objetivo da “magia” ou alquimia espiritual discutida por Evola em suas obras mais importantes (principalmente Introdução à Magia e A Tradição Hermética). “Transcendência” significa a superação do mundo e do ego – de todas as manifestações, sejam elas objetivas (“exteriores”) ou subjetivas (“interiores”). Essa superação é o trabalho do que é chamado no Vedanta de “consciência-testemunha”. Evola frequentemente chama isso de “o Si”.

Esses diferentes sentidos de “transcendência” estão interligados. É somente por meio do segundo sentido de “transcendência”, da superação de todas as manifestações, que o primeiro sentido, separação do mundo moderno, pode ser verdadeiramente alcançado. O homem que é “herdeiro do homem do mundo tradicional” pode reter “suas raízes naquele mundo” somente pela conquista de um estado de ser que é idêntico ao do “tipo mais elevado” do mundo tradicional. Esse tipo também era “diferenciado”: separado dos outros homens. Fundamentalmente, porém, ser um “tipo diferenciado” não significa ser diferenciado dos outros. Refere-se ao estado de alguém que diferenciou ativamente “si mesmo” de tudo o mais, incluindo “o ego”. Essa diferenciação ativa é a mesma coisa que “identificação” com o Ser – que, para Evola, não é a dissolução de si mesmo em um Outro Absoluto, mas a transmutação de “si mesmo” em “o Si”. Além disso, a diferenciação metafísica que acabamos de descrever é o único caminho certo e verdadeiro para a “diferenciação” exibida pelo homem que vive na Kali Yuga, mas se destaca dela ao mesmo tempo.

Mais adiante, discutirei como e por que Nietzsche falha em entender “a dimensão da transcendência” e como ela constitui a falha fatal em sua filosofia. Reconhecendo isso, Evola, no entanto, passa a extrair de Nietzsche uma série de princípios que constituem o espírito do “super-homem”. Evola os oferece como caracterizando seu próprio tipo ideal – com a advertência crucial de que, contra Nietzsche, estes princípios só são verdadeiramente realizáveis em um homem que realizou em si mesmo a “dimensão da transcendência”. Basicamente, existem dez princípios citados por Evola, cada um dos quais ele deriva de declarações feitas por Nietzsche. A passagem em que ocorrem é muito incomum, pois consiste em uma frase longa (de

mais de uma página), com cada princípio destacado por ponto-e-vírgula. Agora considerarei cada um desses pontos separadamente.

1. “O poder de fazer uma lei para si mesmo, o ‘poder de recusar e não agir quando alguém é pressionado à afirmação por uma força prodigiosa e uma enorme tensão.’” Este primeiro princípio é crucial e deve ser discutido extensamente. Anteriormente, no capítulo sete (“Sendo você mesmo”), Evola cita Nietzsche dizendo: “Devemos nos libertar da moralidade para que possamos viver moralmente.” Evola observa corretamente que, em tais afirmações e na ideia de “fazer uma lei para si mesmo”, Nietzsche segue os passos de Kant, que insistia que a moralidade genuína é baseada na autonomia – que literalmente significa “uma lei para si mesmo”. Isso é contrastado por Kant com a heteronomia (um termo que Evola também usa neste mesmo contexto): moralidade baseada em pressões externas ou na fidelidade a leis estabelecidas independentemente do sujeito (por exemplo, conformar-se à opinião pública, agindo assim para ganhar a aprovação de outros, etc.). Este é o significado de dizer “devemos nos libertar da moralidade [ou seja, dos mandamentos morais impostos externamente] para que possamos viver moralmente [ou seja, de forma autônoma].” Para que o ponto de vista do sujeito seja genuinamente moral, ele deve, em certo sentido, “legislar” a lei moral para si mesmo e afirmá-la como razoável. De fato, para Kant, em última análise, a autoridade da lei moral consiste em “desejá-la” como racional.

Claro, a posição de Nietzsche não é a de Kant. Como Kant, Nietzsche exige que o super-homem pratique a autonomia, que dê uma lei a si mesmo. No entanto, Kant sustentava que nossa auto-legislação simultaneamente legisla para os outros: a lei que dou a mim mesmo é a lei que daria a qualquer outro ser racional. O super-homem, ao contrário, legisla apenas para si mesmo – ou possivelmente para si mesmo e para o pequeno número de homens como ele. Se reconhecermos diferenças qualitativas fundamentais entre os tipos humanos, devemos considerar a possibilidade de que regras diferentes se apliquem a eles. Fundamental para a posição de Kant é a afirmação igualitária de que as pessoas não conseguem “jogar de acordo com suas próprias regras” (na verdade, para Kant a alegação de ser uma exceção às regras gerais, ou de fazer uma exceção para si mesmo, é o marcador de imoralidade). Se rejeitarmos esse igualitarismo, então, de fato, segue-se que certos indivíduos especiais podem jogar de acordo com suas próprias regras.

Isso não significa que, para o autoproclamado super-homem, “vale tudo”. Na verdade, qualquer indivíduo que interpretasse o que precede como autorizando a auto-indulgência arbitrária de caprichos ou paixões seria imediatamente desqualificado como um super-homem potencial. Isso ficará muito claro à medida que prosseguirmos com o restante dos “dez princípios” de Evola no capítulo oito. Por enquanto, basta olhar mais uma vez para a formulação que Evola toma emprestada de Nietzsche em nosso primeiro “princípio”: o “poder de recusar e de não agir quando somos pressionados à afirmação por uma força prodigiosa e uma enorme tensão”. Recusar o quê? Que tipo de força? Que tipo de tensão? A afirmação parece vaga, mas na verdade é bastante clara: autonomia significa, fundamentalmente, o poder de dizer não a quaisquer forças ou tensões que nos pressionem a afirmá-las ou ceder a elas.

As “forças” em questão podem ser internas ou externas: podem ser a força das circunstâncias sociais e ambientais; podem ser a força de minhas próprias paixões, hábitos e inclinações. É uma grande tolice pensar que minhas paixões e coisas semelhantes são “minhas” e que, ao segui-las, sou “livre”. Tudo o que cria uma “enorme tensão” em mim e exige que eu ceda, quer venha “de dentro de mim” ou “de fora de mim”, precisamente não é meu. Somente o “eu” autônomo, que pode ver isso, é “meu” e somente ele pode dizer não a essas forças, possui “o poder de recusar e não agir”. Essencialmente, Nietzsche e Evola estão falando sobre autodomínio. Essa é a “lei” que o super-homem – e o “tipo diferenciado” – dá a si mesmo. E

claramente não é “universalizável”; o super-homem não espera e não pode esperar que outros o sigam nisso.

Em suma, este primeiro princípio nos pede que cultivemos em nós mesmos o poder de recusar ou negar – de uma forma ou de outra – tudo o que nos ordena. Novamente, isso se aplica também a forças de dentro de mim, como paixões e desejos. Essa recusa nem sempre significa literalmente frustrar ou aniquilar as forças que nos influenciam. Em alguns casos, isso é impossível. A nossa “recusa” pode, por vezes, consistir apenas em ver a força em questão, como quando vejo que estou a agir por hábito arraigado, mesmo quando, naquele momento, não tenho forças para resistir. Tal “ver” já coloca distância entre nós e a força que nos moveria: indica, com efeito, “Eu não sou isso”. À medida que avançarmos pelos outros princípios de Evola, aprenderemos mais sobre o exercício desse tipo muito especial de autonomia.

2. “O ascetismo natural e livre para testar sua própria força medindo ‘o poder de uma vontade de acordo com o grau de resistência, dor e tormento que ela pode suportar a fim de transformá-los em seu próprio benefício.’” Aqui temos outra expressão da “autonomia” do tipo diferenciado. Tal homem testa sua própria força e vontade, escolhendo deliberadamente o que é difícil. Ao contrário do Último Homem, que deixou “as regiões onde é difícil viver”, o super-homem/homem diferenciado as procura.

Evola escreve que “deste ponto de vista, tudo o que a existência oferece em termos de mal, dor e obstáculos. . . é aceito, até mesmo desejado.” Este pode ser o mais importante de todos os pontos que Evola enumera neste capítulo – e é um princípio que pode servir como um salva-vidas para todos os homens que vivem na Kali Yuga, ou em qualquer momento. Se pudermos viver de acordo com este princípio, então nos tornamos verdadeiramente dignos do manto de “super-homem”. A ideia é esta: posso dizer “sim” a todas as adversidades que a vida me oferece? Posso usar todo o sofrimento e males da vida como uma forma de testar e me transformar? Posso me forjar no fogo do sofrimento? E, dando um passo adiante, posso desejar dificuldades e sofrimento? Uma coisa, claro, é aceitar algum obstáculo ou calamidade como meio de me testar, outra coisa é desejá-las ativamente.

Aqui devemos considerar nossos sentimentos com muito cuidado. Pessoalmente, não temo a minha própria morte tanto quanto a morte dos que me são próximos. E temo minha própria incapacidade física e declínio mais do que a morte. É psicologicamente realista desejar a morte de meus entes queridos ou desejar uma doença incapacitante, como forma de me testar? Não, não é – e não é isso que Evola e Nietzsche querem dizer. Em vez disso, a atitude mental em questão é aquela em que dizemos um grande e geral “sim” a tudo o que a vida pode trazer no caminho das dificuldades. Além disso, saudamos esses desafios, pois sem eles não cresceríamos. Não é que desejemos esta ou aquela calamidade específica, mas desejamos, em geral, ser testados. E, finalmente, acolhemos essas provas com suprema confiança: tudo o que a vida me lançar, eu superarei. Em certo sentido, absorverei toda negatividade e só me fortalecerei por meio dela.

3. Evola fala em seguida do “princípio de não obedecer às paixões, mas de mantê-las na coleira”. Em seguida, ele cita Nietzsche: “a grandeza de caráter não consiste em não ter tais paixões: é preciso tê-las ao máximo, mas mantidas sob controle e, além disso, fazê-lo com simplicidade, não sentindo nenhuma satisfação particular com isso”. Isso decorre do primeiro princípio, discutido anteriormente. Repetindo, dar rédea solta às nossas paixões não tem nada a ver com autonomia, liberdade ou domínio. De fato, é a principal maneira pela qual o homem comum se vê controlado.

Para ver isso, é preciso ser capaz de reconhecer as “próprias” paixões como, na realidade, outras. Eu não escolho essas coisas ou o poder que elas exercem. O que se segue disso, no

entanto, não é necessariamente frustrar essas paixões ou "negar a si mesmo". Como Evola explica em vários de seus trabalhos, o Caminho da Mão Esquerda consiste justamente em fazer uso daquilo que escravizaria ou destruiria um homem inferior. Mantemos as paixões "na coleira", diz Evola. A metáfora é apropriada. Nossas paixões devem ser como cães bem treinados. Esses animais estão cheios de uma intensidade apaixonada pela caça – mas seu mestre os controla completamente: a um comando, eles correm atrás de suas presas, mas apenas quando comandados. Como as palavras de Nietzsche sugerem, o maior homem não é aquele cujas paixões são fracas. Um homem com paixões fracas as acha bastante fáceis de controlar! O homem superior é aquele cujas paixões são incrivelmente fortes – aquele em quem a "força vital" é forte – mas as mantém sob controle.

4. Nietzsche escreve "o homem superior se distingue do inferior por sua intrepidez, por seu desafio à infelicidade." Aqui também temos conselhos inestimáveis para a vida. O homem intrépido é destemido e inabalável; ele aguenta. Mas por que Nietzsche conecta isso ao "desafio da infelicidade"? A resposta é que, assim como o homem comum é escravo das paixões que o arrebatam a qualquer momento, ele também é prisioneiro de seus "humores". A maioria dos homens acorda de manhã e se encontra de um jeito ou de outro: "hoje estou feliz", "hoje estou triste". Eles aceitam que, de fato, alguma determinação foi feita para eles e que eles são impotentes no assunto. Se a infelicidade perdurar, eles têm uma "doença" que recorrem às drogas ou ao álcool para curar.

Tal como acontece com as paixões, o homem médio é "dono" de seus humores: "essa infelicidade é minha, sou eu", diz ele, com efeito. O homem superior aprende a ver seus humores como se fossem o clima – ou, melhor ainda, como se fossem demônios menores que o cercam: malfeitores externos, aos quais ele tem o poder de dizer "sim" ou "não". O homem superior, ao descobrir que sente infelicidade, diz "ah sim, aí está de novo". Imediatamente, vendo "sua" infelicidade como outra – como um hábito, um padrão, uma espécie de nuvem mental passageira – ele recusa a identificação com ela. E ele começa a conquistar intrepidamente a infelicidade. Ele não se lhe aquiesce.

5. O que foi dito acima não significa, porém, que o homem superior se esforce intrepidamente para tentar ser "feliz". Evola cita Nietzsche dizendo que "é sinal de regressão quando o prazer começa a ser considerado como o princípio mais elevado." O homem superior responde com incredulidade àqueles que "apontam o caminho para a felicidade" e responde "Mas o que a felicidade significa para nós?" A preocupação com a "felicidade" é característica do tipo moderno inferior, a que Nietzsche se refere como "o Último Homem" "'Nós inventamos a felicidade', dizem os últimos homens, e eles piscam. Eles deixaram as regiões onde era difícil viver, pois precisam de calor."

Mas se não buscamos a felicidade, em nome do que "desafiamos a infelicidade"? Resposta: em nome da grandeza, do autodomínio, da autossuperação. Kant pode ser de alguma ajuda limitada para nós aqui também, pois ele disse que o objetivo da vida não deveria ser a felicidade, mas tornar-se digno da felicidade. Muitos indivíduos podem alcançar a felicidade (na verdade, quanto mais burro, maiores as chances), mas apenas alguns são dignos dela. O homem superior é digno de felicidade, quer a tenha ou não. E ele não se importa de qualquer maneira. Ele nem mesmo almeja, realmente, ser digno de felicidade, mas ser digno de grandeza, como o "homem de grande alma" de Aristóteles (megalopsychos).

6. Segundo Evola, o homem superior reivindica o direito (citando Nietzsche) "a atos excepcionais como tentativas de vitória sobre si mesmo e como atos de liberdade . . . para assegurar-se, com uma espécie de ascese, de uma preponderância e uma certeza da própria força de vontade." Este ponto está relacionado ao segundo princípio, discutido anteriormente. O homem superior é senhor, antes de tudo, de si mesmo. Ele, portanto, procura oportunidades para

testar a si mesmo de maneiras excepcionais. Evola fornece uma discussão extensa de uma forma de tal auto-provação em seu Meditations on the Peaks: Mountain Climbing as Metaphor for the Spiritual Quest (e, é claro, para Evola a escalada de montanha não era inteiramente metafórica!). Através de tais oportunidades, a pessoa "se assegura" da força de sua vontade, mas há mais: através de tais testes, a vontade torna-se ainda mais forte.

"Ascetismo" sugere abnegação, mas como esse teste de vontade constitui "negar a si mesmo"? A chave, é claro, está em perguntar "o que é o meu eu?" O eu que é negado em tais atos de "autodomínio" é precisamente o eu que busca manter a vida, a segurança, suas preocupações e posses efêmeras. Nós "negamos" esse eu precisamente ameaçando o que ele mais valoriza. Dominá-lo é silenciar progressivamente sua voz e afrouxar seu domínio sobre nós. É dessa maneira que um eu superior – o que Evola, novamente, chama de o Eu – cresce em nós.

7. O homem superior afirma a liberdade que inclui "manter a distância que nos separa, ser indiferente às dificuldades, dificuldades, privações, até mesmo à própria vida". Mas qual é a "distância que nos separa"? Aqui Nietzsche pode ter se referido à hierarquia, ou ao que ele costuma chamar de "ordem de classificação". Ele também pode ter se referido ao desejo bem conhecido do homem superior de distanciamento, beirando às vezes um desejo de isolamento. O homem superior se afasta dos outros; ele tem pouca necessidade da companhia de seres humanos, a menos que sejam como ele. E, mesmo assim, ele deseja a companhia de tais homens apenas em pequenas e raras doses. Ele sente repulsa por multidões e por situações que o forçam a sentir o calor, a respiração e a pressão dos outros. Tais sentimentos são um marcador infalível da alma superior – mas não são uma "virtude" a ser cultivada. Ou alguém tem esses sentimentos ou não tem. É-se o tipo superior ou uma "pessoa do povo".

Se consultarmos o contexto em que a citação aparece – uma parte importante de Crepúsculo dos Ídolos – Nietzsche nos oferece pouca ajuda para entender especificamente o que ele quer dizer com "a distância que nos separa", mas o contexto circundante é uma mina de ouro de reflexões sobre o tipo superior e é surpreendente que Evola não o cite mais detalhadamente. Nietzsche observa que "a guerra educa para a liberdade" (um ponto sobre o qual Evola reflete longamente em sua Metafísica da Guerra), então escreve:

"O que é a liberdade? Ter a vontade de responsabilidade por si mesmo. Mantendo a distância que nos separa. Tornando-se indiferente aos problemas, dificuldades, privações, até mesmo à vida. Estar pronto para sacrificar pessoas pela sua causa, não se excluindo. Liberdade significa que os instintos viris, os instintos que celebram a guerra e a vitória, dominam outros instintos, por exemplo, o instinto de "felicidade". O ser humano que se tornou livre, para não falar do espírito que se tornou livre, passa por cima do desprezível bem-estar sonhado por merceeiros, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas. O ser humano livre é um guerreiro."

Vale a pena ler o resto da passagem.

8. Evola nos diz que o homem superior rejeita "a confusão insidiosa entre disciplina e debilidade". O objetivo da disciplina não é produzir fraqueza, mas uma força maior. "Aquele que não domina é fraco, dissipado, inconstante." Disciplinar-se é dominar as próprias paixões. Como vimos em nossa discussão do terceiro princípio, isso não significa reprimir as paixões ou negá-las, tampouco significa satisfazê-las: o homem que negligentemente satisfaz suas paixões torna-se "fraco, dissipado, inconstante". Em vez disso, o homem superior aprende a controlar suas paixões e a fazer uso delas como meio de autotransformação. É somente quando as paixões são dominadas – quando atingimos o ponto em que não podemos ser arrebatados por elas – que podemos expressá-las de tal maneira que se tornem veículos de auto-superação.

Evola cita Nietzsche: "O excesso é uma censura apenas contra aqueles que não têm direito a ele; e quase todas as paixões tiveram má reputação por causa daqueles que não eram suficientemente

fortes para empregá-las.” A convergência da posição de Nietzsche com o retrato de Evola do Caminho da Mão Esquerda não poderia ser mais clara. O homem superior tem direito ao “excesso”, porque, ao contrário do homem comum, não se deixa levar pelas paixões. Ele as mantém “na coleira” e os usa como meio de transcender o ego e alcançar um estado mais elevado. O homem comum, que se identifica com suas paixões, torna-se inteiramente escravo delas e é sugado até secar. Ele dá ao “excesso” uma má reputação.

9. O penúltimo princípio de Evola está no espírito de Nietzsche, mas não o cita. Evola escreve: “Apontar o caminho daqueles que, livres de todos os vínculos, obedecendo apenas à sua própria lei, são inflexíveis em obediência a ela e acima de toda fraqueza humana.” As primeiras palavras desta passagem são um pouco ambíguas: o que Evola quer dizer com “apontar o caminho daqueles que . . .” (o original italiano – l’indicare la via di coloro che – não ajuda também). Talvez o que se queira dizer aqui seja simplesmente que o tipo superior aponta o caminho para os outros. Ele serve de exemplo – ou de vanguarda. Este não é, obviamente, um ideal ao qual qualquer um pode aspirar, mas o exemplo do homem superior pode servir para “despertar” outros que tenham o mesmo potencial. Isso era, de fato, algo como a própria intenção literária de Nietzsche: apontar o caminho para o Super-homem; para despertar aqueles cujas almas são fortes o suficiente.

10. Finalmente, Evola nos diz que o tipo superior é “herdeiro da equívoca virtus dos déspotas renascentistas” e que ele é “capaz de generosidade, pronto para oferecer assistência viril, de ‘virtude generosa’, magnanimidade e superioridade a sua própria individualidade.” Aqui Evola alude à admiração qualificada de Nietzsche por Cesare Borgia (que Nietzsche oferece como um exemplo do que ele chama de “homens de rapina”). O resto da citação, no entanto, lembra a descrição de Aristóteles do homem de grande alma – especialmente o uso do termo “magnanimidade”, que alguns tradutores preferem a “grandeza de alma”. O homem superior não é uma besta. Ele é capaz de virtudes como generosidade e benevolência. Isso é porque ele está livre daquilo que mantém os homens menores em escravidão. O homem superior pode ser generoso com coisas como dinheiro e bens, pois estes têm pouco ou nenhum valor para ele. Ele pode ser generoso em ignorar as falhas dos outros, pois espera pouco deles de qualquer maneira. Ele pode até ser generoso em perdoar seus inimigos – quando estão seguros a seus pés. O homem superior pode fazer tudo isso, pois possui “superioridade à sua própria individualidade”: ele não está preso às pretensões de seu próprio ego e aos bens mundanos que o ego almeja.

A frase muito longa de Evola sobre o homem superior agora termina com o seguinte resumo:

“todos esses são os elementos positivos que o homem da Tradição também faz seus, mas que só são compreensíveis e alcançáveis quando a “vida” é “mais que a vida”, isto é, pela transcendência. São valores alcançáveis apenas por aqueles em quem há algo mais, e algo mais, do que a mera vida.”

Em outras palavras, Nietzsche nos apresenta um retrato rico e inspirador do homem superior. E, no entanto, os princípios que ele discute terão um resultado positivo e servirão ao “homem da Tradição”, apenas se virarmos Nietzsche de cabeça para baixo. Anteriormente no capítulo oito, Evola escreve: “A solução de Nietzsche para o problema do sentido da vida, consistindo na afirmação de que este sentido não existe fora da vida, e que a vida em si é sentido. . . vale apenas no pressuposto de um ser que tem a transcendência como seu componente essencial”. (Evola coloca toda esta declaração em itálico.) Em outras palavras, para colocar a questão de forma bem simples, o significado da vida como vida em si só é válido quando a vida de um homem é dedicada à transcendência (nos sentidos discutidos anteriormente). Ou poderíamos dizer, um pouco mais obscuramente, que os pontos de Nietzsche são válidos quando a vida do homem transcende a vida.

A afirmação de Evola vai ao cerne de sua crítica a Nietzsche. Uma página depois, ele fala de tendências conflitantes dentro de seu pensamento. Por um lado, temos uma "exaltação naturalista da vida" que corre o risco de "uma rendição do ser ao mundo simples dos instintos e das paixões". O perigo aqui é que estes se afirmarão "através da vontade, tornando-a sua serva". Nietzsche, é claro, é famoso por sua teoria da "vontade de poder", mas a rendição aos impulsos mais básicos do ego e do organismo resultará nesses impulsos sequestrando a vontade e usando-a para seus próprios propósitos. Torna-se, então, escravo dos instintos e paixões e a antítese de um ser livre e autônomo.

Por outro lado, encontram-se em Nietzsche "testemunhos de uma reação à vida que não pode surgir da própria vida, mas unicamente de um princípio superior a ela, como revela uma frase característica: Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet". Em outras palavras, o pensamento de Nietzsche apresenta uma contradição fundamental – uma contradição que não pode ser resolvida dentro de seu pensamento, mas apenas no de Evola.

Os dez "princípios nietzschianos" de Evola, reformulados para o "homem da Tradição", fornecem um guia inspirador para a vida nesta Era do Lobo. Eles apontam o caminho. Eles nos mostram o que devemos nos tornar. São ideias que nos desafiam a ser dignos delas.

CAVALGAR O TIGRE

O MUNDO MODERNO E O HOMEM TRADICIONAL

Este livro se propõe a estudar algumas das maneiras pelas quais a era atual aparece essencialmente como uma era de dissolução. Ao mesmo tempo, aborda a questão de que tipo de conduta e que forma de existência são apropriados sob as circunstâncias para um tipo humano particular. Esta restrição deve ser mantida em mente. O que vamos dizer não diz respeito ao homem comum de nossos dias. Pelo contrário; temos em mente o homem que se vê envolvido no mundo de hoje, mesmo em seus pontos mais problemáticos e paroxísticos; mas ele não pertence interiormente a tal mundo, nem cederá a ele. Ele se sente, em essência, como pertencente a uma raça diferente daquela esmagadora maioria de seus contemporâneos.

O lugar natural para tal homem, a terra na qual ele não seria um estranho, é o mundo da Tradição. Usamos a palavra tradição em um sentido especial, que definimos em outro lugar[1]. Difere do uso comum, mas aproxima-se do significado que lhe foi dado por René Guénon em sua análise da crise do mundo moderno. Neste sentido particular, uma civilização ou uma sociedade é "tradicional" quando é governada por princípios superiores. Princípios que transcendem o que é meramente humano e individual, e quando todos os seus setores são formados e ordenados de cima, e direcionados para o que está acima. Além da variedade de formas históricas, existiu um mundo da Tradição essencialmente idêntico e constante. Procuramos em outro lugar definir seus valores e categorias principais, que são a base para qualquer civilização, sociedade ou ordenação de existência que se chama normal em um sentido mais elevado, e é dotado de real significado.

Tudo o que passou a predominar no mundo moderno é a antítese exata de qualquer tipo tradicional de civilização. Além disso, o circunstâncias tornam cada vez mais improvável que alguém, a partir dos valores da Tradição (mesmo supondo que ainda se possa identificar esses valores e adotá-los), poderia realizar ações ou reações de certa eficácia que provocariam qualquer mudança real no estado atual das coisas. Depois das últimas convulsões mundiais, parece não haver um ponto de partida nem para as nações nem para a grande maioria dos indivíduos – nada nas instituições e no estado geral da sociedade, nem nas ideias, interesses e energias predominantes desta época.

No entanto, existem alguns homens que estão, por assim dizer, ainda de pé entre as ruínas e a dissolução, e que pertencem, mais ou menos conscientemente, para aquele outro mundo. Um pequeno grupo parece disposto a continuar lutando, mesmo em posições perdidas. Desde que não se ceda, não se comprometa cedendo às seduções que condicionariam qualquer sucesso que pudessem ter, seu testemunho é válido. Para outros, trata-se de isolar-se completamente, o que exige um caráter interior e condições materiais privilegiadas, cada vez mais escassas. Mesmo assim, esta é a segunda solução possível. Eu acrescentaria que há poucos no campo intelectual que ainda podem afirmar valores "tradicionais" além de qualquer objetivo imediato, de modo a realizar uma "ação de retenção e preservação". Isso certamente é útil para evitar que a realidade atual feche todos os horizontes, não apenas materialmente, mas também idealmente e sufocando quaisquer medidas diferentes das suas. Graças a eles, distâncias podem ser mantidas – outras dimensões possíveis, outros sentidos da vida, indicados a quem é capaz de se desvincular de olhar apenas para o aqui e agora.

Mas isso não resolve o problema prático e pessoal - com exceção do caso do homem que é abençoado com a oportunidade de isolamento material - daqueles que não podem ou não querem queimar suas pontes com a vida atual e que devem, portanto, decidir como conduzir sua existência, mesmo no nível das reações e relações humanas mais elementares.

Este é precisamente o tipo de homem que o presente livro tem em mente. A ele se aplica o ditado de um grande precursor desse tema: “O deserto invade. Ai daquele cujo deserto está dentro de si!” Na verdade, ele não pode encontrar mais apoio no exterior. Já não existem as organizações e instituições que, numa civilização e sociedade tradicionais, teriam-lhe permitido realizar-se inteiramente, ordenar a sua própria existência num forma clara e inequívoca e defender e aplicar criativamente em seu próprio ambiente os principais valores que reconhecia internamente. Assim, não se trata de lhe sugerir linhas de ação que, adequado e normativo em qualquer civilização tradicional regular, não pode mais sê-lo em uma anormal — em um ambiente que é totalmente diferente social, psíquica, intelectual e materialmente; em um clima de dissolução geral; em um sistema governado por uma desordem pouco contida e, de qualquer forma, sem qualquer legitimidade de cima. Daí vêm os problemas específicos que pretendo tratar aqui.

Há um ponto importante a esclarecer desde o início sobre a atitude a ser tomada em relação à “sobrevivências”. Mesmo agora, especialmente na Europa Ocidental, existem certos hábitos, instituições e costumes do mundo de ontem (isto é, do mundo burguês) que ainda têm uma certa persistência. De fato, quando se fala em crise hoje, o que se quer dizer é precisamente a crise do mundo burguês: são as bases da civilização e da sociedade burguesas que sofrem essas crises e são atingidas pela dissolução. Isso não é o que eu chamo de mundo da Tradição. Socialmente, politicamente e culturalmente, o que está desmoronando é o sistema que tomou forma após a revolução do Terceiro Estado e a primeira revolução industrial, embora muitas vezes nele se misturassem alguns resquícios de uma ordem mais antiga, esvaziados de sua vitalidade original.

Que tipo de relação pode o tipo humano que pretendo tratar aqui ter com um mundo assim? Essa pergunta é essencial. Nele dependem tanto o sentido a ser atribuído aos fenômenos de crise e dissolução que hoje são cada vez mais aparentes, quanto a atitude a ser assumida diante deles, e em relação ao que eles ainda não minaram e destruíram.

A resposta a esta pergunta só pode ser negativa. O tipo humano que tenho em mente não tem nada a ver com o mundo burguês. Ele deve considerar tudo o que é burguês como recente e antitradicional, nascido de processos que em si são negativos e subversivos. Em muitos casos, pode-se ver nos fenômenos críticos atuais uma espécie de nêmesis ou efeito rebote[2]. Embora não possamos entrar em detalhes aqui, são as mesmas forças que, em seu tempo, foram postas em ação contra a civilização européia tradicional anterior, minando-a por sua vez e levando mais longe o processo geral de desintegração. Isso aparece muito claramente, por exemplo, no campo socioeconômico, pela óbvia relação entre a revolução burguesa do Terceiro Estado e os sucessivos movimentos socialistas e marxistas; através da democracia e liberalismo por um lado, e socialismo por outro. A primeira revolução simplesmente preparou o caminho para a segunda, após a qual esta, deixando a burguesia desempenhar essa função, destinou-se depois apenas a erradicá-los.

Diante disso, há uma solução a ser eliminada imediatamente: a solução de quem quer contar com o que resta do mundo burguês, defendendo-o e usando-o como bastião contra as correntes mais extremas de dissolução e subversão, mesmo se eles tentarem reanimar ou reforçar esses remanescentes com alguns valores mais elevados e tradicionais.

Em primeiro lugar, considerando a situação geral que se torna cada dia mais clara desde aqueles acontecimentos cruciais que são as duas guerras mundiais e suas repercussões, adotar tal orientação significa se iludir quanto à existência de possibilidades materiais. As transformações que já ocorreram são profundas demais para serem reversíveis. As energias que foram liberadas, ou que estão no curso de libertação, não são as quais podem ser contidas ou redefinidas dentro das estruturas do mundo de ontem. O próprio fato de que as tentativas de reação se referiram apenas a essas estruturas, que são destituídas de qualquer legitimidade superior, tornou as forças

subversivas ainda mais vigorosas e agressivas. Em segundo lugar, tal caminho levaria a um compromisso que seria inadmissível como ideal e perigosa como tática. Como eu disse, os valores tradicionais no sentido que eu os entendo não são valores burgueses, mas a própria antítese desses.

Assim, reconhecer qualquer validade nessas sobrevivências, associá-las de qualquer forma com os valores tradicionais e validá-las junto aos fins mencionados acima, seria demonstrar uma fraca compreensão dos próprios valores tradicionais, ou então diminuí-los e arrastá-los para uma forma deplorável e arriscada de compromisso. Digo “arriscado” porque, no entanto, ao conectar as ideias tradicionais às formas residuais da civilização burguesa, expõe-se ao ataque – em alguns aspectos inevitáveis, legítimas e necessárias – contra essa civilização. Somos, portanto, obrigados a recorrer à solução oposta, mesmo que as coisas se tornem ainda assim mais difíceis e se corre outro tipo de risco. É bom cortar todos os vínculos com tudo o que está destinado, mais cedo ou mais tarde, a ruir. O problema será então manter a direção essencial sem se apoiar em nenhum dado ou formas transmitidas, incluindo formas que são autenticamente tradicionais, mas pertencem a história do passado. A este respeito, a continuidade só pode ser mantida num plano essencial, por assim dizer, como orientação interior do ser, ao lado da maior liberdade externa possível. Como veremos em breve, o apoio que a Tradição pode continuar a dar não se refere a estruturas positivas, regulares e reconhecidas por alguma civilização já formada por ela, mas antes àquela doutrina que contém seus princípios apenas em seu estado superior, pré-formal, anterior às formulações históricas particulares: um estado que no passado não tinha pertinência às massas, mas sim de um caráter de uma doutrina esotérica.

De resto, dado a impossibilidade de agir positivamente no senso de um real e geral retorno ao sistema normal, e dado a impossibilidade, junto ao clima da sociedade, cultura, e custumes modernos, em moldar a existência em uma maneira organica e unitaria, resta a saber em qual termos se pode aceitar situações de dissolução profunda sem ser internamente tocada por essas. O que na fase atual— que é, em última análise, transitória – pode ser escolhida, separada do resto e aceita como uma forma livre de comportamento que não é externamente anacrônica? Pode alguém assim se medir contra o que é mais avançado no pensamento e estilo de vida contemporânea, mantendo-se interiormente determinado e governado por um espírito completamente diferente?

A formula “Não vá para defesa e sim ataque”, pode ser adotado pelo grupo de homens diferenciados, filhos tardios da Tradição, aqui em questão. Ou seja, talvez melhor contribuir para a queda daquilo que já está vacilante e pertence ao mundo de ontem do que tentar sustentá-lo e prolongar sua existência artificialmente. É uma tática possível e útil para evitar que a crise final de ser obra da oposição, cuja iniciativa teria então de sofrer-se. Os riscos de tal curso de ação são mais do que óbvios: não há como dizer quem terá a última palavra. Mas na época atual não há nada que não seja arriscado. Este é talvez aquele vantagem que oferece aos que ainda estão de pé.

As idéias básicas a serem extraídas do que foi dito até agora podem ser resumidas da seguinte forma: O significado das crises e das dissoluções que tantos as pessoas deploram hoje deve ser declarada, indicando o objeto real e direto dos processos destrutivos: a civilização e a sociedade burguesa. Mas medidos em relação aos valores tradicionais, estes já eram as primeiras negações de um mundo anterior e superior a eles. Consequentemente a crise do mundo moderno poderia representar, nos termos de Hegel, uma “negação de uma negação”, de modo a significar um fenômeno que, à sua maneira, é positivo. Essa dupla negação pode terminar em nada – no nada que irrompe em múltiplas formas de caos, dispersão, rebelião e “protesto” que caracterizam muitas tendências das gerações recentes; ou nesse outro nada que mal se esconde atrás do sistema organizado da civilização material. Alternativamente, para os homens em questão aqui,

cria-se um novo espaço livre, que poderia eventualmente tornar-se a premissa para uma ação formativa futura.

O FIM DE UM CICLO. (Cavalgar o Tigre)

A ideia agora mencionada se refere a uma perspectiva que não entra realmente no argumento deste livro, porque não está preocupado com o interior, com o comportamento pessoal, mas com circunstâncias exteriores; não com a realidade dos dias de hoje, mas com um futuro imprevisível sobre o qual a sua própria conduta não deve, de forma alguma, depender. Esta é uma perspectiva a que já se faz alusão, a qual vê que o presente o tempo pode, em última análise, ser uma época de transição. Direi apenas um pouco sobre isso antes de abordarmos o nosso problema principal. O ponto de referência aqui é dado pela doutrina tradicional dos ciclos e pela ideia que a época actual, com todos os seus fenómenos típicos, corresponde a fase terminal de um ciclo.

A frase escolhida como título deste livro, "cavalgar o tigre", pode servir de transição entre o que foi dito até agora e esta outra ordem de ideias. A frase é um ditado do extremo oriente, expressando a ideia de que se caso conseguir montar um tigre, não só se evita que ele venha para cima, mas se realizar a façanha de permanecer em seu lugar e não cair, pode acabar por levar a melhor sobre ele. Os interessados podem ser recordados de um tema semelhante encontrado nas escolas de sabedoria tradicional (tais como os episódios do homem com o touro) do Zen japonês; enquanto que na antiguidade classica há um paralelo nos julgamentos de Mithras, que se deixa ser arrastado pelo touro e não o largará até que o animal pare, após o que Mithra o abate.

Este simbolismo é aplicável a vários níveis. Primeiro, pode referir-se a uma linha de conduta no interior, na vida pessoal; depois à atitude apropriada face a situações críticas, históricas e coletivas. Neste último caso, estamos interessados na relação do símbolo com a doutrina dos ciclos, tanto no que diz respeito à estrutura geral da história com ao seu aspecto particular que se refere à doutrina das "Quatro Idades". Este é um ensinamento que, como mostramos noutro lugar[3], tem traços no Oriente e no antigo Ocidente. (O filosofo Giambattista Vico simplesmente apanhou um eco disto).

No mundo clássico, foi apresentado em termos da descida progressiva da humanidade da Idade de Ouro para aquilo a que Hesíodo chamou a Idade do Ferro. No ensino hindu correspondente, a era final é chamada de Kali Yuga (Idade das Trevas). Diz-se enfaticamente que a sua qualidade essencial é um clima de dissolução, no qual todas as forças - individuais e coletivas, materiais, psíquicas e espirituais - que antes eram mantidas em de uma lei superior e por influências de uma ordem superior, passam para uma estado de liberdade irrestrita e caos. Os textos do Tantra têm uma imagem marcante para esta situação, dizendo que é a altura em que Kali está "bem desperta". Kali é uma divindade feminina que simboliza as forças elementares e primordiais do mundo e da vida, mas nos seus aspectos "inferiores" também é apresentada como uma deusa do sexo e dos ritos orgíacos. Em épocas anteriores ela estava "a dormir". isto é, latente nos últimos aspectos, mas na Idade das Trevas se diz estar completamente desperta e ativa[4].

Tudo aponta para o facto de que exatamente esta situação tem sido atingida em tempos recentes, tendo pelo seu epicentro a civilização e as sociedades ocidentais, do qual se espalhou rapidamente para todo o planeta. Não é uma interpretação demasiado forçada para ligar isto com o facto de que a presente época está sob o signo de aquario, as águas em que tudo se transforma num estado fluido e sem forma. Assim, as previsões feitas há muitos séculos - pois estas ideias remontam já há a muito tempo, são estranhamente oportunas hoje em dia. Encontra-se aqui uma analogia com o que eu disse acima, relativamente ao problema de qual é a atitude adequada à idade final, associado aqui a montar o tigre.

Na verdade, os textos que discutem o Kali Yuga e a Era do Kali também declaram que as normas de vida, válidas durante épocas em que forças divinas estavam mais ou menos vivas e ativas, devem ser consideradas como canceladas na era final. Durante esta última, vive um tipo humano que é incapaz de seguir os preceitos antigos. Não só isso, mas também por causa dos diferentes circunstâncias históricas e até mesmo planetárias, tais preceitos, mesmo que seguidos, não produziriam o mesmo resultados. Por esta razão, aplicam-se normas diferentes e a regra do segredo é retirada de certas verdades, de uma certa ética, e de "ritos" particulares aos quais a regra se aplicava anteriormente por causa do seu carácter perigoso e porque violavam as formas de uma existência normal, regulada pela tradição sagrada. Ninguém pode deixar de ver o significado desta convergência de pontos de vista. Neste como em outros pontos, as minhas ideias, longe de terem um carácter pessoal e contingente, estão essencialmente ligadas a perspectivas já conhecidas do mundo da Tradição, quando situações anormais em geral foram previstas e analisadas.

Vamos agora examinar o princípio de "cavalgar o tigre" tal como aplicado para o mundo exterior e para o ambiente em geral. O seu significado pode ser declarado como se segue: Quando um ciclo de civilização está para atingir o seu fim, é difícil de conseguir qualquer coisa resistindo e opondo-se diretamente as forças em movimento. A corrente é demasiadamente forte; ficar-se-ia sobrecarregado. O essencial é não se deixar impressionar pela omnipotência e aparente triunfo das forças da época. Essas forças, desprovidas de ligação a qualquer princípio superior, estão, de facto, em uma cadeia curta. Não se deve fixar no presente e nas coisas proximas, mas tendo em conta as condições que podem surgir no futuro. Assim, o princípio a seguir poderia ser o de deixar o forças e processos desta época tomarem o seu próprio curso, mantendo ao mesmo tempo se firme e pronto a intervir quando "o tigre, que não pode saltar na pessoa que a monta, está cansada de correr". O preceito cristão "Não resisistir ao mal" pode ter um significado semelhante, se tomado num contexto muito particular. Abandona a acção directa e retira-se para uma posição mais interna.

A perspectiva oferecida pela doutrina das leis cíclicas está implícita aqui. Quando um ciclo se fecha, outro começa e o ponto em que um dado processo atinge o seu extremo é também o ponto em que se transforma na direcção oposta. Mas há ainda o problema da continuidade entre os dois ciclos. Para utilizar uma imagem de Hoffmansthal, a solução positiva seria a de um encontro entre aqueles que foram capazes de permanecer acordados durante a longa noite, e aqueles que possam aparecer na manhã seguinte. Mas esse resultado não pode ser garantido. É impossível prever com certeza como, e em que plano, pode haver qualquer continuidade entre o ciclo que se aproxima do seu fim e o ciclo seguinte.

Por conseguinte, a linha de conduta a seguir na presente época deve ter um carácter autónomo e um valor iminente e individual. Quero dizer que a atração exercida pelas perspectivas positivas no curto prazo não devem desempenhar um papel importante. Estas também podem faltar completamente até o fim do ciclo, e as possibilidades oferecidas por um novo movimento para além do ponto zero podem dizer respeito a outros que venham depois de nós, que podem ter-se mantido igualmente firmes sem esperar quaisquer resultados diretos ou mudanças exteriores.

Antes de deixar este tópico e retomar o meu argumento principal, pode ser útil mencionar outro ponto relevante ligado às leis cíclicas. Isto diz respeito à relação entre a civilização ocidental e outras civilizações, especialmente as do Oriente. Entre aqueles que reconheceram a crise do mundo moderno e que também abandonaram a ideia que a civilização moderna é a civilização por excelência, o zénite e medida de todas as outras, alguns viraram seus olhos para o Oriente. Eles vêm aí, em certa medida, uma orientação tradicional e espiritual para vida que há muito deixou de existir no Ocidente como base para a organização dos vários niveis de existência. Eles até questioaram se o Oriente poderia fornecer um ponto de referência útil para um o renascimento e a reintegração do Ocidente.

É importante ter uma visão clara do domínio a que tal proposta se poderia aplicar. Se é simplesmente uma questão de doutrina e contatos "intelectuais" a tentativa é legítima. Mas é preciso ter em conta que exemplos e pontos de referência válidos podem ser encontrados, pelo menos parcialmente, no nosso próprio passado tradicional, sem ter de recorrer a civilizações não-europeias. No entanto, não há muito a ganhar isso. Seria uma questão de conversas a alto nível entre indivíduos isolados, cultivadores de sistemas metafísicos. Se estamos mais preocupados com influências reais que têm um efeito poderoso sobre a existência, não devemos ter ilusões. O próprio Oriente está agora a seguir os nossos passos, cada vez mais sujeito às ideias e influências que nos conduziram ao ponto em que nos encontramos, "modernizando-se" e adoptando as nossas próprias formas de vida secular e materialista. O que ainda resta das tradições e do caráter orientais está constantemente a perder terreno e a tornar-se marginalizado. A liquidação do "colonialismo" e a independência material dos povos orientais é acompanhada de perto por uma cada vez mais sujeição gritante às ideias, aos costumes, aos "avanços"da mentalidade "progressista" do Ocidente.

Com base na doutrina dos ciclos, pode ser que qualquer coisa de valor do ponto de vista de um homem de Tradição, seja no Oriente ou noutros locais, diz respeito a um legado residual que sobrevive, até certo ponto, não porque pertence a áreas que estão verdadeiramente intocadas pelo princípio do declínio, mas apenas porque este processo ainda se encontra numa fase inicial. Para tais civilizações é apenas uma questão de tempo até que se encontrem no mesmo ponto que nós, conhecendo os mesmos problemas e os mesmos fenómenos de dissolução sob o signo do "progresso" e da modernidade. O tempo pode até ser muito mais rápido no Oriente. Temos o exemplo da China, que em duas décadas percorreu todo o caminho desde uma civilização imperial, tradicional, até uma civilização materialista e ateísta de um regime comunista - uma viagem que os europeus levaram séculos para realizar.

O "mito do Oriente", exceto nos círculos de estudiosos e amantes das disciplinas metafísicas, é, portanto, falacioso. "O deserto cresce", não há outra civilização que possa nos servir de apoio, devemos enfrentar nossos problemas sozinhos. A única perspectiva, mas hipotética, que nos é oferecida como contrapartida às leis cíclicas, é esta: o processo descendente da Idade das Trevas em suas fases terminais foi implementado pela primeira vez por nós; por isso, não se exclui que sejamos também os primeiros a ultrapassar o ponto zero, num período em que as outras civilizações, que mais tarde entraram na mesma corrente, se encontrariam mais ou menos na nossa fase actual tendo abandonado - "excluido - o que ainda hoje apresentam em termos de valores superiores e a formação tradicional da existência, tanto que nos atrai. A consequência seria que - invertendo as partes - o Ocidente naquele ponto além do limite negativo, estaria qualificado para cumprir uma nova função geral de guia ou comando muito diferente daquela ligada à civilização técnico-industrial e material já exercida no passado e que, já expirado, produziu apenas um nivelamento geral[5].

Para alguns, esta rápida menção de perspectivas e problemas gerais pode não ter sido inútil. Não nos deteremos mais neles, porque, como dissemos, é o campo da vida pessoal que nos interessa aqui; Nesse sentido, ao definir a orientação a ser dada a certas experiências e certos processos de hoje, para ter um resultado diferente do que parecem ter para quase todos os nossos contemporâneos, é necessário estabelecer posições autônomas, independentes do que pode ou não pode acontecer no futuro.

1- *J Evola - Especialmente em Revolta Contra o Mundo Moderno*
2- *J Evola - O Homem Entre as Ruinas.*
3- *J Evola - Revolta Contra o Mundo Moderno*
4- *J Evola - O Yoga do Poder*
5- *J Evola - O Arco e a Clava – Cap:: O Problema do Oriente e do Ocidente*

EM UM MUNDO ONDE DEUS ESTÁ MORTO

O NIILISMO EUROPEU. A DISSOLUÇÃO DA MORAL.

Para expressar com um símbolo o processo global que levou à atual situação de crise no que diz respeito ao domínio da visão da vida e da moral, a melhor fórmula é a nietzschiana: "Deus está morto".

Para nossos propósitos, podemos tomar o tema de Nietzsche como nosso ponto de partida, porque nada perdeu da sua validade e relevância. Foi dito com razão que a personalidade e o pensamento de Nietzsche também foram um personagem simbólico. Robert Reininger escreveu1: “Esta é uma luta pelo homem moderno, aquele homem que não tem mais raízes no solo sagrado da tradição, vacilando em busca de si mesmo entre os picos da civilização e os abismos da barbárie, tentando encontrar um sentido para uma existência completamente entregue a si mesma”.

Friedrich Nietzsche é quem melhor previu o “niilismo europeu” como um futuro e um destino “que se proclama em toda parte por a voz de mil sinais e mil presságios.” O grande evento, obscuramente suspeito, de que Deus está morto”, é o princípio de colapso de todos os valores. A partir deste ponto a moral é privada de sua sanção e é “incapaz de se manter” e a interpretação e justificação anteriormente dada a todas as normas e valores desaparecem.

Dostoiévski expressou a mesma ideia nas palavras: “Se Deus não existe, tudo é permitido”.

“A morte de Deus” é uma imagem que caracteriza todo um processo histórico. A frase expressa “a incredulidade voltada para a realidade cotidiana”, um dessacralização da existência e uma ruptura total com o mundo da Tradição que, começando no Ocidente por volta do período da Renascença e do Humanismo, tem assumido cada vez mais o caráter de um irreversível estado de coisas para a humanidade atual. O estado não é menos real onde ainda não é claramente visível, devido a um regime de coberturas e substitutos do “Deus que está morto”.

Devemos distinguir várias etapas do processo em questão. O fato elementar é uma fratura de caráter ontológico, através da qual a vida humana perde qualquer referência real à transcendência. Todos os desenvolvimentos do niilismo já estão virtualmente contidos nesse fato. Moralidade tornado independente da teologia e da metafísica e fundado na única autoridade da razão – a chamada moralidade “autônoma” – é o primeiro fenômeno a tomar forma após a morte de Deus, tentando esconder isso da consciência. Quando o nível do sagrado é perdido, o principio absoluto desce ao nível da pura moralidade humana. Isso define a fase racionalista do “estoicismo do dever” e do “fetichismo moral”, que, aliás, é uma das características do protestantismo. Dentro da filosofia especulativa, esta fase tem como indice ou símbolo a filosofia kantiana da teoria do imperativo categórico, racionalismo ético e a chamada “moralidade autonoma”.

Mas uma vez que a moralidade perdeu sua raiz, que é a original e efetiva relação do homem com um mundo superior, ela deixa de ter qualquer fundação invulnerável, e a crítica logo leva a melhor. Dentro “moral autônoma”, que é secular e racional, a única resistência a qualquer impulso natural é um comando vazio e rígido, um “tu deves” que é um mero eco da antiga viva. No entanto, no ponto onde se tenta dar a este “tu deves” algum conteúdo firme e justifica-lo, a base cede. Não há suporte para quem capaz de pensar até o fim. Isso já acontece com Ética kantiana. Na realidade, não há nenhum “imperativo” nesta fase que não implica o valor presumido e axiomático de certas premissas inexplicáveis que dependem simplesmente de uma equação pessoal ou situação de uma determinada sociedade.

A fase dissolutiva que se segue à do racionalismo ético é definida pela ética utilitarista ou “social”. Renunciando a qualquer intrínseca ou base absoluta para o “bem” e o “mal”, a

justificativa proposta para o que resta das normas morais é o que convém ao indivíduo para sua própria vantagem e por sua tranquilidade material na vida social. Mas o niilismo é já visível por trás dessa moralidade. Quando não houver mais nenhuma restrição, toda ação e comportamento parecem lícitos desde que a sanções das leis da sociedade podem ser evitadas ou se for indiferente eles. Nada mais tem uma norma intrínseca e um caráter imperativo. Trata-se apenas de se adequar aos códigos da sociedade, que dar lugar das superadas leis da religião. Depois do puritanismo e do rigorismo ético, esta é a orientação do mundo burguês: em direção a ídolos e conformismo fundado na conveniência, covardia, hipocrisia ou inércia. Mas o individualismo do final do século XIX marcou, por sua vez, o início de uma dissolução anárquica que rapidamente se espalhou e se intensificou. Já havia preparado o caos escondido atrás a fachada de aparente ordem.

A fase anterior, limitada a áreas curtas, havia sido a dos heróis românticos: o homem que se sentia sozinho diante da indiferença divina, e o indivíduo superior que apesar de tudo se reafirma, num quadro trágico, infringindo até as leis comum, mas não ainda no sentido de não reconhecer sua validade, mas no sentido de reivindicar para si um direito excepcional ao que é proibido, tanto ao mal quanto ao bem. Idealmente, porém, o processo termina em um homem como Max Stirner, que vê em toda moral a forma última da divindade fetichista a ser demolida. Denuncia aquela "vida após a morte" que existe dentro do homem e que gostaria de lhe ditar uma lei, "um novo céu" que é apenas a transposição insidiosa da vida após a morte externa, teológica, negada. Com a superação do "deus interno", com a exaltação do "Unico" sem lei, colocando "sua causa no nada", opondo-se a todo valor ou pretensão da sociedade[2], Stirner marca o fim daquele caminho que os revolucionários niilistas sociais (aqueles de quem o termo niilismo se originou propriamente) haviam pisado, mas, basicamente, em nome de ideias sociais utópicas nas quais sempre acreditaram, ideias de "justiça", "liberdade" e "humanidade em oposição à injustiça e à tirania que supunham em a ordem existente.

Voltando a Nietzsche, o niilismo europeu que ele previu como um fenômeno geral, não apenas esporádico, ataca não apenas o campo moral em sentido estrito, mas também o da verdade, das visões de mundo e dos propósitos. A "morte de Deus" está associada a essa perda de qualquer sentido para a vida e qualquer justificativa superior para a existência. O tema de Nietzsche é bem conhecido: que uma necessidade de evasão e uma entrega da vida trouxe a invenção de um "mundo da verdade" ou um "mundo de valores" separado e em oposição a este mundo, caracterizando essa realidade como falsa e inútil. Outro mundo foi inventado: um mundo do ser, da bondade e do espírito como negação ou condenação do mundo do devir, dos sentidos e da realidade viva. Mas esse mundo construído dissolveu-se, uma vez que se descobriu que era uma ilusão. Nietzsche revelou sua gênese e apontou em "Seu humano – demasiado humano" – nas raízes irracionais. Sua contribuição ao niilismo como um "livre espírito" e "Imoralista" tem sido precisamente sua interpretação de certos valores "superiores" e "espirituais" não apenas como simples impulsos vitais, mas na maioria dos casos como resultado de uma vida "decadente" e enfraquecida. Junto com os imperativos, os valores morais e todo constrangimento, cai também todo apoio. Mais uma vez nós encontramos um paralelo em Dostoiévski, onde ele faz Kirilov dizer que o homem inventou Deus apenas para poder continuar vivendo; Deus, portanto, como "alienação do Ego"[3]. A situação terminal é dada de forma drástica por Sartre, quando declara que "o existencialismo não é um ateísmo, em a sensação de estar reduzido a provar que Deus não existe". Em vez disso, diz que mesmo "se Deus existisse, nada mudaria." existência é reduzido a si mesmo em sua realidade nua, sem nenhum ponto de referência fora em si que poderia dar-lhe um significado real para o homem.

Assim, há duas fases. A primeira é uma espécie de rebelião metafísica ou moral. A segunda é a fase em que os próprios motivos que havia implicitamente nutrido essa rebelião falham e se

dissolve. Para um novo tipo de homem, eles são vazios. Essa é a fase niilista no próprio sentido, cujo tema principal é o sentido do absurdo, a pura irracionalidade da condição humana.

DOS PRECURSORES DO NIILISMO PARA A “GERAÇÃO PERDIDA” E OS MOVIMENTOS DE PROTESTO

Existe uma corrente de pensamento e uma “historiografia” que representam esses processos de rebelião e dissolução, ou pelo menos suas primeiras fases, como tendo algo de positivo e como uma vitória. É outro aspecto do niilismo contemporâneo, cuja base não declarada é uma espécie de “naufrágio euforia." É bem conhecido que as fases de dissolução, começando com o iluminismo e o liberalismo e procedendo gradualmente ao historicismo (primeiro “idealista”, depois materialista e marxista), interpretados e celebrados como a emancipação e reafirmação do homem, do progresso, do espírito e do verdadeiro “humanismo”. Veremos mais adiante como o programa de Nietzsche para o período pós-niilista surgiu, em seus piores aspectos, dessa mesma mentalidade. Para o presente, há apenas um ponto a ser feito.

Nenhum Deus jamais controlou o homem. O despotismo divino é uma fantasia e assim é a maior parte daquilo a que, na perspectiva iluminista e na interpretação revolucionária, o mundo da Tradição deve sua ordenação de cima e sua orientação para cima, seu sistema hierárquico, suas várias formas de autoridade legítima e poder sagrado. O fundamento real e essencial de todo este sistema era a conformação interna particular, a capacidade de reconhecimento, e os vários interesses inatos de um tipo de homem que hoje em dia praticamente desapareceu. O homem em um dado momento queria “ser livre”. Ele foi autorizado a ser assim e ele foi autorizado a jogar fora as correntes que não o prendiam tanto quanto o sustentavam. Então ele foi permitido sofrer todas as consequências de sua libertação, seguindo inelutavelmente até seu estado atual em que“Deus está morto” (ou “Deus se retirou”, como diz Bernanos), e a existência se torna o campo do absurdo onde tudo é possível e tudo é permitido. Nada agiu em tudo isso a não ser a lei que é conhecida no Extremo Oriente como a lei das ações e reações que é objetivamente “além do bem e do mal” e além de qualquer moralidade mesquinha.

Nos últimos tempos a fratura se estendeu do plano moral ao existencial e o ontológico. Valores que antes eram questionados e “abalados’ apenas por alguns precursores em relativo isolamento agora perdem relevância para a consciência geral na vida cotidiana. Não se está mais lidando com “problemas”, mas com um estado de coisas em que o “phatos” moralista dos rebeldes de ontem parece cada vez mais antiquado e incongruente. Há algum tempo, boa parte da humanidade ocidental considera uma coisa natural para a existência carecer de qualquer significado real e que não seja ordenada por nenhum princípio superior, organizando suas vidas na maneira mais suportável e menos desagradável que podem. Claro que isso tem sua contrapartida e consequência inevitável em uma vida interior que é mais e mais reduzida, informe, débeil e indescritível e em crescente dissolução de qualquer retidão e caráter. Outro aspecto do mesmo processo é um regime de compensações e anestésicos que não é menos enganosa por não ser reconhecida como tal. Um personagem em Hemingway resume quando diz:

“A religião é o ópio do povo... E agora a economia é o ópio do povo; junto com o patriotismo... E quanto à relação sexual; isso é um ópio do povo?.... Mas a bebida é um ópio soberano do povo, sim, um excelente ópio. Embora alguns prefiram o rádio, outro ópio do povo, barato...”

Mas uma vez que essa sensação ocorre, a fachada começar a vacilar, o ajuntamento desmorona e a dissolução de valores é seguida pela negação de tudo a que se recorreu para compensar a insensatez de uma vida doravante reduzida a si mesma. Depois vem o tema existencial de náusea e desgosto, do vazio que se sente por trás do todo o sistema da vida burguesa, o tema do absurdo de toda nova “civilização” terrestre onde a sensação é mais aguda, “a degradação da realidade objetiva”, “a alienação”. Nota-se também que as experiências esporádicas de

intelectuais e artistas do passado tornam-se modos de comportamento que ocorrem no curso natural das coisas para certos grupos da geração mais jovem.

Ainda ontem era uma questão de escritores, pintores e “malditos poetas” que vivem no limite, muitas vezes alcoólatras, misturando seus talentos com o clima de dissolução existencial e de rebelião irracional contra valores estabelecidos. Típico nesse sentido é o caso de Rimbaud, cuja forma extrema de rebelião foi a renúncia de seu próprio gênio, silêncio poético e imersão na atividade prática. Outro é o caso de Lautreamont, impulsionado pelo trauma existencial à exaltação mórbida do mal, horror e elementaridade informe (Maldoror, o personagem de seus poemas, diz que Tie “recebeu a vida como uma ferida, e proibiu o suicídio de curar seu ferimento”). Depois, há aqueles indivíduos isolados dado à aventura, como Jack London e o jovem Ernst Jünger, que buscam novos horizontes em terras e mares distantes; enquanto para os outros tudo parece em ordem, são e salvo, como sob a bandeira da ciência eles cantam a marcha triunfal do progresso, mal perturbado pelo barulho das bombas anarquistas.

Já após a Primeira Guerra Mundial, processos desse tipo começaram a se espalhar, anunciando as fases finais do niilismo. No início, tais arautos permaneceram à margem da vida, na zona-fronteira da arte. O mais significativo e radical de todos talvez tenha sido o dadaísmo, o resultado dos impulsos mais profundos que haviam nutrido os vários movimentos da arte de vanguarda. Mas o dadaísmo negou as próprias categorias de arte, mostrando a transição para as formas caóticas de uma vida desprovida de qualquer racionalidade, qualquer restrição, qualquer coerência; não foi apenas a aceitação, mas a exaltação do absurdo e do contraditório, do absurdo e da inutilidade tomada exatamente como são.

O surrealismo retomou alguns temas semelhantes, em parte, quando recusou adaptar a vida às “condições irrisórias de toda a existência aqui embaixo”. Às vezes o caminho era de fato seguido até o fim, como o suicídio de surrealistas como Vache, Crevel e Rigault; o último repreendeu os outros por não poderem fazer nada além de literatura e poesia. De fato, quando o jovem André Breton declarou que o mais simples ato surrealista seria sair para a rua e atirar em transeuntes, ao acaso, ele estava antecipando o que aconteceu mais de uma vez depois Segunda Guerra Mundial, quando parte da geração mais jovem passou da teoria à praticar. Por ações absurdas e destrutivas eles buscaram atingir o único sentido possível da existência, depois de rejeitar o suicídio como a solução radical para o indivíduo metafisicamente abandonado.

Com a maior traumatização provocada pela Segunda Guerra Mundial e com o colapso de um novo conjunto de valores falsos, a mesma corrente foi efetivamente difundida de forma característica e endêmica entre uma geração que se considerava esgotada ou perdida. Sua ampla margem de inautenticidade, pose e caricatura não diminuem seu valor como sinal dos tempos agora se aproximando de seu nadir final.

Por um lado, havia os “rebeldes sem causa”, os “jovens raivosos” com sua raiva e agressividade em um mundo onde se sentiam como estranhos, onde eles não viam sentido e nenhum valor que valesse a pena abraçar e lutar. Como vimos, essa foi a liquidação, no mundo onde Deus está morto, aquelas formas anteriores de revolta que, apesar de tudo— e mesmo no anarquismo utópico - ainda tinha uma crença fundamental em justa causa para qualquer destruição e defesa, ao preço de qualquer destruição e sacrifício da própria vida. “Niilismo” ali se refere à negação dos valores do mundo e da sociedade contra a qual se estava rebelando, não aos próprios rebeldes. Mas em suas formas atuais, a rebelião é um movimento puro e irracional “sem bandeira”.

Essa tendência apareceu com os “teddy boys”, com seus análogos alemães, os Halbstarken e a generazione delje macerie [geração dos escombros]. Seu estilo era de protesto agressivo, expresso por meio de vandalismo e ações sem lei valorizadas como “atos puros” em testemunho frio à sua alteridade. Nos países eslavos havia os “hooligans”. Mais significativo foi o

homólogo americano, os “hipsters” e os da geração beat. Em vez de atitudes intelectuais, eram atitudes existenciais, posições vividas pelos jovens, das quais um certo tipo de romance são apenas um reflexo. Em comparação com os tipos britânicos, eles eram mais frios e sem adornos, mais corrosivos em sua oposição a tudo pseudo-ordenado, racional e coerente – tudo o que era “quadrado”, significando sólido, justificado e seguro. Eles mostraram “um caráter destrutivo, uma surda voz de raiva” como alguém disse, um desprezo por “aqueles incompreensíveis personagens capazes de se envolver seriamente com uma mulher, um trabalho, uma causa” (Norman Podhoretz). O absurdo do que é considerado normal, “a insanidade organizada do mundo normal”, parecia tudo mais evidente para os hipsters no clima de industrialização e frenética atividade que, apesar de todos os triunfos da ciência, não tinha sentido. A alienação de seu entorno, a recusa absoluta de colaborar ou ter qualquer posição definida na sociedade eram a regra neste meio, que não incluiu apenas os jovens e que recrutou seus membros não só das classes mais baixas, mas de todos os níveis sociais, incluindo o próspero. Alguns preferiram uma nova forma de existência nômade; outros, para viver no nível mais elementar. Os métodos usados pelos hipsters para sobreviver ao vazio existencial através de sensações fortes como o álcool, sexo, jazz negro, alta velocidade, drogas e até atos de criminalidade como as sugeridas no surrealismo de Breton. Eles não experienciavam de medo de qualquer tipo, mas a procuraram para “receber tremendas golpes em si mesmos” (Norman Mailer). Os livros de Jack Kerouac e a poesia de Allen Ginsberg foram inspirados em parte por este clima[4].

Mas já havia sido anunciado por alguns autores que corretamente chamados de Walt Whitmans, não do otimista e esperançoso mundo da jovem democracia americana, mas de um mundo em colapso. Ao lado de Dos Passos e outros do mesmo grupo, o antigo Henry Miller pode ser chamado o pai espiritual das correntes em discussão. Isto já se disse dele, que ele é “mais do que um escritor ou um artista, um tipo de fenômeno coletivo de sua época - uma encarnação e vociferante fenômeno, uma manifestação crua da angústia, o desespero furioso, e o horror infinito que se estende por trás da fachada em ruínas”. o sentido de uma tabula rasa, o silêncio cósmico, o vazio, o fim de uma toda a época, “em um profeta que proclama o fim de um mundo no momento em que está florescendo e irradiando, no apogeu de sua grandeza e seu contágio pestilento”.

O próprio Miller escreveu estas palavras características: “Desde o início nunca foi nada além de caos: era um fluido que envolvia a mim, que respirei pelas brânquias”. “Uma floresta de pedra no centro dos quais era o caos” esta é a sensação do ambiente em que o homem agora se move. “Às vezes no centro morto, nesse mesmo coração do caos, dancei ou bebi bobo, ou fiz amor, ou fiz amizade com alguém, ou planejei uma nova vida, mas era tudo caos, tudo pedra e tudo sem esperança e desconcertante”[5]. Testemunho parcialmente convergente de outra direção é aquele que Hermann Hesse coloca na boca de um de seus personagens: “Prefiro me sentir queimado por uma dor diabólica do que viver nestas sãos arredores. Um desejo selvagem explode em mim por emoções intensas, sensações, uma raiva contra toda essa vida sem tom, monótona, normal, esterilizada, e um desejo de destruir algo - talvez um armazém, uma catedral, ou eu mesmo - e cometer loucuras ultrajantes..., isso de fato é o que eu sempre odiei, abominei e amaldiçoei: essa satisfação, essa saúde complacente, esse otimismo burguês gordo, essa vida do homem medíocre, normal, comum”. Paul van den Bosch, em seu Les enfants de I’absurde, escreveu: “Somos os fantasmas de uma guerra que nem mesmo lutamos.... Tendo aberto os olhos para um mundo desencantado, não são mais do que quaisquer outros filhos do absurdo. Em certos dias, a insensatez do mundo pesa sobre nós como uma deformidade. Parece para nós que Deus morreu de velhice, e nós existimos sem um objetivo..., nós não somos amargurados; começamos do zero. Nascemos entre as ruínas. Quando nascemos, o ouro já estava transmutado em chumbo.

A herança dos precursores do niilismo europeu foi amplamente traduzida, nesses movimentos de juventude arruinada, nas toscas formas de vida tal como é vivida. Uma característica

importante aqui é a ausência de qualquer motivo social-revolucionário e a crença de que nenhuma ação organizada pode mudar as coisas. Essa é a diferença dos intelectuais de esquerda que condenam a sociedade burguesa e dos niilistas do passado. “Trabalhe, leia, prepare-se em grupos, acredite e depois quebre as costas... não, obrigado, isso não é para mim”, diz um dos personagens de Kerouac. Isto é o resultado final em que a “revolução” da esquerda praticamente chegou depois do seu triunfo, depois de passar à fase da revolta simples. Camus fez isso muito claro após o período de suas ilusões comunistas: A revolução traiu suas origens com a constituição de novos jugos e uma nova conformismo, mais obtuso e absurdo do que nunca.

Não é necessário se demorar mais nestes testemunhos de uma existência traumatizada, nem naqueles que poderíamos chamar de “mártires do progresso moderno”. Como já disse, tudo o que nos interessa aqui é a seu valor como índices sintomáticos dos tempos. Os formulários aqui mencionados também degeneraram em modas extravagantes e efêmeras. Mas o nexo causal e necessário que os une ao mundo onde “Deus está morto” e nenhum substituto ainda foi encontrado para ele é indiscutível. Quando essas formas passarem, outras do mesmo tipo certamente surgirão, de acordo com as circunstâncias, até que o presente ciclo se esgote.

FAIXADAS DO NIILISMO. O MITO SOCIOECONOMICO E A “CONTESTAÇÃO”.

É um fato importante que alguns dos jovens em crise tenham mostrado tanta indiferença às perspectivas da revolução social. Mas agora é hora de ampliar nossos horizontes, mostrando o tipo particular de evasão e anestesia, por parte de uma humanidade que perdeu o sentido da existência, que se esconde por trás das variedades do moderno mito socioeconômico, tanto o da “prosperidade” ocidental quanto o da ideologia marxista-comunista. Em ambos os casos, ainda nos encontramos dentro da órbita do niilismo, e um niilismo de muito mais espetaculares proporções do que as dos grupos extremistas onde a crise continua aguda e indisfarçável6, já mostraram que a base real do mito em questão é a interpretação, por parte de uma historiografia bem organizada, de os processos que prepararam o niilismo europeu como progresso. Essa base é essencialmente idêntica tanto no mito “ocidental” quanto no mito na do comunismo. Mas os dois estão em uma espécie de relacionamento dialético, que revela seu verdadeiro significado existencial. É mais fácil encontrar os elementos que traem esse sentido último em o mito comunista, por causa de sua grosseria descarada e sua mais explicita referência ao motivo básico: a economia. Como é bem conhecido, o mito comunista toma a forma de uma violenta polêmica contra todos os fenômenos de crise espiritual que tratei até agora. Esses fenômenos são reconhecidos, certamente, mas são atribuídos à decadência burguesa, o “fim de um ciclo e o individualismo anárquico: os sintomas de elementos burgueses alienados da realidade. Estes deveriam ser os estágios terminais de decomposição de um sistema econômico condenado, a do capitalismo. A crise é assim apresentada exclusivamente como um de valores e ideais servindo de superestrutura a esse sistema, que, tendo eles se tornado hipócritas e enganadores, não têm mais nada a ver com a conduta prática dos indivíduos ou com as forças motrizes da época. A lesão existencial da humanidade é geralmente explicada como um efeito de organização material e econômica em uma sociedade como a capitalista. O verdadeiro remédio, o início de um “novo e autêntico humanismo”, uma integridade humana e uma “felicidade nunca antes conhecida”, seria então proporcionado pela implantação de um sistema socioeconômico diferente, pela abolição do capitalismo, e pela instituição de uma sociedade comunista de trabalhadores, como acontece na área soviética. Karl Marx tinha já elogiado no comunismo “a real apropriação do ser essencialmente humano por parte do homem e por causa do homem, o retorno do homem a si mesmo como ser social, portanto, como homem humano”, vendo nele a equivalente de um naturalismo perfeito e até mesmo de um verdadeiro humanismo.

Nas suas formas radicais, onde quer que este mito se afirme através da controle de movimentos, organizações e pessoas, está ligado a uma educação correspondente, uma espécie de lobotomia psíquica destinada metodicamente a neutralizar e infantilizar qualquer forma de maior sensibilidade e interesse, todas as formas de pensamento que não sejam em termos econômicos e processos socioeconômicos. Atrás do mito está o vazio mais terrível, que atua como o pior ópio já administrado a uma humanidade desenraizada. Ainda este engano não é diferente do mito da prosperidade, especialmente na forma que assumiu no Ocidente, Ignorando o fato de que vivendo em um vulcão, materialmente, politicamente e em relação à luta para dominar o mundo, os ocidentais desfrutam de uma euforia tecnológica, encorajado pelas perspectivas da “segunda revolução industrial” e da era atômica.

Mencionei um tipo de dialética que leva à demolição desta teoria por dentro, na medida em que no mundo comunista o mito extraiu a maior parte de sua energia de uma deturpação. A ideia de estados em que os problemas “individuais” e as crises “decadentes” já não existir é apresentado como algo apenas a ser alcançado no futuro, considerando que estas são as mesmas condições que já prevalecem no Ocidente e os países nórdicos. É o fascínio de um objetivo que desaparece no momento em que se alcança. De fato, o futuro ideal socioeconômico de a humanidade proletária já existe, comprada e paga espiritualmente pela sociedade ocidental, onde, para

vergonha do prognóstico de Marx e Engels, um clima de prosperidade se espalharia pelas vastas camadas sociais na forma de uma existência abundante, fácil e confortável - uma condição que o marxismo não condena como tal, mas apenas porque pensa nisso como o privilégio de uma classe superior de “exploradores” capitalistas, não como a propriedade de uma sociedade homogeneizada. Mas os horizontes são essencialmente os mesmos, e em relação aos desenvolvimentos recentes, veremos que conclusões os chamados movimentos de protesto se inspiraram neles.

Em todo caso, o erro e a ilusão são os mesmos em ambas as ideologias socioeconômicas, a saber, a séria suposição de que a miséria existencial pode ser reduzida e o sofrimento de uma forma ou de outra por carência material e ao empobrecimento devido a um determinado sistema socioeconômico. Eles supõem que a miséria é maior entre os deserdados ou o proletariado do que entre aqueles que vivem em condições econômicas prósperas ou privilegiadas, condições, e que consequentemente diminuirá com a “liberdade da carência” e o avanço geral das condições materiais de existência. A verdade é que o sentido da existência pode faltar tanto em um grupo como no outro, e que há não há correlação entre miséria material e espiritual. Somente ao níveis mais baixos e mais enfadonhos da sociedade, pode-se pregar a fórmula para todos da felicidade e plenitude humana com o bem chamado “ideal animal”, um bem-estar que é pouco melhor que o bovino. Hegel escreveu corretamente que as épocas de bem-estar material são páginas em branco no livro de história, e

Toynbee mostrou que o desafio para a humanidade em condições espiritualmente duras e problemáticas é muitas vezes o incentivo que desperta as energias criativas da civilização[7]. Em alguns casos, e não é paradoxal dizer que o homem de boa vontade deve tentar tornar a vida difícil para os outros. É um lugar-comum que todas as virtudes superiores atenuam e atrofiam em condições fáceis, quando o homem não é forçado provar a si mesmo de alguma forma; e em última análise não importa em tais situações, se um bom número cair e for perdido por seleção natural. Andre Breton estava certo quando escreveu que “devemos impedir que a precariedade artificial das condições sociais oculte a real precariedade da condição humana”.

Mas, para não nos afastarmos muito do nosso tema, notemos que hoje as formas mais extremas da crise existencial moderna ocorreram precisamente à margem de uma civilização de prosperidade: há precisamente para referir o caso das correntes das novas gerações acima mencionadas, onde a rebeldia, o desgosto e a raiva se manifestaram, não em uma subclasse miserável e oprimida, mas muitas vezes também em jovens a quem nada faltava, mesmo entre os filhos de multimilionários. E entre muitos é significativo também o fato, estatisticamente comprovado, de que nos países pobres o suicídio é muito mais raro do que nos países ricos: isso significa que o problema da vida se faz sentir mais nestes do que nos primeiros. O chamado "desespero branco" pode esperar o objetivo do messianismo socioeconômico, como na paródia de uma comédia musical sobre uma ilha de utopia, onde se tem tudo, "jogos, mulheres e uísque", mas onde há o sentido do vazio da existência, a sensação de que "falta alguma coisa".

Portanto, não há relação, se é que há uma relação inversa, entre o sentido da vida e as condições de bem-estar econômico. Um exemplo notável, e não de hoje, mas do mundo tradicional: aquele que em nível metafísico denunciou radicalmente o vazio da existência e os enganos do "deus da vida" indicando o caminho do despertar espiritual, o Buda Shâtkyamuni, não foi um oprimido e faminto, um representante de camadas sociais semelhantes à da plebe do império romano para a qual a pregação revolucionária cristã se voltou pela primeira vez; em vez disso, ele era um príncipe de raça pura em todo o esplendor do poder e em toda a plenitude de sua juventude. O verdadeiro sentido do mito socioeconômico, quaisquer que sejam suas variedades, é, portanto, o de um meio de anestesia interior ou de profilaxia destinado a contornar o problema de uma existência desprovida de qualquer sentido e, de fato, consolidar em todas as modificações essa insignificância fundamental da vida. a vida do homem moderno. Podemos, portanto, falar tanto

de um ópio muito mais real do que aquele que, segundo os marxistas, teria sido administrado a uma humanidade ainda não esclarecida e evoluída, mistificada pelas crenças religiosas, quanto, por outro lado, do método organizado de um niilismo. As perspectivas, hoje em grande parte do mundo, são mais ou menos as dos Zaratustra em relação ao "último homem": "Está próximo o tempo do mais desprezível dos homens, que não saberá mais desprezar a si mesmo", o último homem "de raça tenaz e fervilhante". "Inventamos a felicidade, dizem os últimos homens com uma piscadela", eles "deixaram a região onde a vida dura".

Além disso, neste contexto, um fenômeno mais recente e pleno de significado é o da já mencionada "contestação global". Em parte, partiu precisamente da ordem das ideias que acabamos de mencionar. Na esteira das visões de um Marcuse, encontrou-se uma concordância fundamental, em termos de uma sociedade tecnológica consumista, entre o sistema dos países comunistas avançados e os da área capitalista, devido ao desaparecimento, no primeiro, do sistema original, da demanda proletária, revolucionária, essa demanda neles já foi parcialmente superada à medida que a "classe trabalhadora" foi introduzida no sistema consumista, garantindo um padrão de vida que não é mais "proletário", mas burguês, cuja privação havia sido o incentivo revolucionário. Mas próximo a essa convergência destacou-se o poder condicionante do único "sistema", que se expressa no sentido de destruição de todo valor superior da vida e da personalidade. Ao nível, mais ou menos, do "último homem" preconizado por Nietzsche, o indivíduo da sociedade consumista contemporânea acredita agora, em grande número, ser um preço demasiado alto e absurdo renunciar ao conforto, ao bem-estar médio oferecido a ele pela civilização do consumo avançado, a fim de reivindicar uma liberdade abstrata. Desta forma, ele aceita de bom grado todas as condições de nivelamento existentes no sistema. Esta constatação levou do marxismo revolucionário, privado de sua força motriz original, a uma "contestação global" do sistema, que, aliás, na falta de qualquer princípio superior, no seu caráter irracional, anarcoide, instintivo, no seu apelo , na ausência de qualquer outra coisa, a esquálidas minorias de forasteiros, excluídos e rejeitados, ocasionalmente até mesmo ao chamado "Terceiro Mundo" (caso em que, porém, os caprichos marxistas reaparecem) ou aos negros, como único potencial revolucionário, está na verdade no signo do nada, é uma histérica "revolução do nada" e do "subterrâneo" - "vespas loucas fechadas em um recipiente de vidro que batem freneticamente contra as paredes do mesmo": com o que se confirma, em outra forma, o caráter geral niilista da época, para dizer a verdade, num quadro muito mais amplo, porque a "contestação" contemporânea já não é a dos indivíduos isolados e dos círculos muito restritos de que temos parte lado até então, onde, no entanto, muitas vezes o nível intelectual era sem dúvida superior8.

Outro ponto merece ser destacado, ainda que marginalmente, no atual clima de dissolução. O colapso das superestruturas - de tudo o que não pode mais ser experimentado senão como superestrutura - não se manifestou apenas na forma sociológica da denúncia das mentiras e hipocrisias da vida burguesa (veja já Max Nordau, lembre-se das palavras proferidas por

Gregers em Ibsen: "Por que você usa a palavra 'ideais' estrangeiros? Temos a bela palavra nacional "mentira"') e naquela moral niilista filosófica. Hoje ela se prolongou e se completou como resultado de uma ciência que, falsa e contaminante quando aplicada ao homem de outros tempos e de outras civilizações, tem um poder persuasivo quando se trata do traumatizado homem moderno. Queremos aludir à psicanálise. O esforço apaixonado do Filósofo que tentou trazer de volta a origem secreta, a "genealogia" dos valores morais predominantes para o mesmo pano de fundo de todos aqueles impulsos de vida que em seu nome se opunham ou condenavam, que, portanto, tentavam " naturalizar" a moralidade negando-lhe qualquer dignidade destacada e elevada, esse esforço apaixonado deu origem aos métodos frios, cínicos, "científicos" da "psicologia profunda", de exploração do subconsciente e do inconsciente. No inconsciente, o subsolo irracional do ser, reconheceu-se, portanto, a força motriz essencial de

toda a vida da alma; dele se deduzem determinismos que fazem o mundo superior da consciência moral e social parecer ilusório com seus valores, com suas inibições, suas interdições, sua vontade histérica de dominar, enquanto naquela área subterrânea apenas uma mistura do impulso ao prazer com uma morte impulso - Lustprinzip e Todestrieb[9].

Como sabemos, esta é a essência do freudismo. O sentido de outras correntes psicanalíticas que divergem parcialmente do freudismo não é substancialmente diferente. A regressão no subsolo psíquico próximo a uma profunda traumatização da personalidade humana é, de todas elas, o tema evidente e constante. É mais um aspecto do niilismo contemporâneo e, além disso, o sinal de uma consciência ferida, fraca demais para poder conter as mazelas da alma com seus supostos "arquétipos" e com o que pode ser comparado ao "mundo goethiano das Mães".

Não vale a pena notar a convergência dessas destruições com a atmosfera própria de outro gênero típico da literatura contemporânea, a literatura onde o sentido da "espectralidade da existência" se associa ao de um destino obscuro, incompreensível, de uma fatalidade e de uma condenação absurda sobre a eterna solidão do homem, na verdade a própria condição humana em geral: é quase o sentido de um fundo incompreensível da vida humana inclinando-se para uma escuridão impenetrável e angustiante. Esse tema, que se afirmou de forma típica com Kafka, não é alheio ao próprio existencialismo especulativo; tratando deste último, voltaremos a ele em breve. Aqui nos interessa enfatizar novamente que esta não é uma verdade apreendida por aqueles que "conseguiram ouvir mais e ver mais profundamente"; trata-se apenas do que se percebe na atmosfera própria do niilismo europeu, da humanidade que se formou após a morte de Deus.

NIILISMO ATIVO. NIETZCHE

Agora podemos voltar ao problema que realmente nos interessa. Em todos as situações críticas tratadas até o momento seu traço predominante é o de sendo os objetos, ou mesmo as vítimas, dos processos destrutivos do movimento estabelecido: processos que são simplesmente sofridos pela humanidade atual. Este é válido tanto para aqueles que se adaptaram a uma vida baseada em nada e sem qualquer direção verdadeira, ajudando a si mesmos com um sistema de anestésicos e substitutos e eventualmente recorrendo aos sobrevivência em formas de uma existência burguesa e segura, e para aqueles que sentem a existencial crise do homem moderno em todo o seu ser e são consequentemente movidos pelos tipos de revolta ou existência arriscada que mencionamos.

Isso, portanto, se aplica à esmagadora maioria de nossos contemporâneos. Por outro lado, há também a considerar a categoria diferente, muito mais restrita, de homens modernos que, em vez de passarem por processos niilistas, tentam assumi-los ativamente. Mais propriamente, trata-se de quem não só reconhece a irreversibilidade dos processos dissolutivos, o fato de que não há caminho que leve de volta, mas que nem quer seguir esse caminho mesmo se ele existisse. Ou seja, a condição de estar sem apoio e sem raízes é aceita com bom ânimo. Depois disso, surge o problema de até que ponto o negativo pode ser transformado em positivo.

Para alguém que tenha o caráter necessário para assumir tal atitude, há a possibilidade de uma nova interpretação da aventura da humanidade visando ser livre e da crise que é a consequência desta aventura. Surge assim a ideia de um j*ulgamento* e de destruições que são simplesmente a consequência de não ser pareô e digno a ela, ou como se poderia dizer, não ser igual à própria ação. Aqueles interessados podem relembrar os antigos mitos sobre um sacrilégio audacioso no qual não é o sacrilégio em si mesmo que provoca a ruína de alguma personalidade simbólicos, pôs falta a dignidade ou a força necessária para realizar um ato que liberta um dos laços divinos.

O tipo humano especial que nos preocupa aqui se encaixa parcialmente nesta categoria em questão e pode adotar o mesmo ponto de vista. Como mencionamos, seu caráter diferenciado consiste em enfrentar os problemas do homem moderno sem ser ele mesmo um "homem moderno"; ele pertence a um mundo diferente e preserva dentro de si uma dimensão existencial diferente. Ao contrário dos outros, seu problema não é a busca dramática de uma base (em princípio, ele já possui uma), mas o de sua própria expressão e confirmação na época moderna, em sua vida aqui e agora.

Com este tipo humano em mente, vamos examinar o tema "niilismo positivo", ou, se preferir, a transição para a fase pós-niilista. Desde já é melhor fazê-lo a partir de um ponto de vista dentro do mundo moderno, ao invés de fora dele, podemos tomar como base provisória algumas das ideias fundamentais de Nietsche e testar sua solidez. Podemos observar, de fato, que os expoentes mais recentes do pensamento moderno, poucos foram um pouco mais longe do que Nietzsche em sua busca por um novo sentido da vida, apesar de tudo o que é inconsistente e negativo em sua filosofia.

Nietzsche se considerava "o primeiro niilista perfeito da Europa", porque ele já teria superado o niilismo, tendo-o vivido em sua alma... tendo-o atrás de si mesmo, abaixo de si mesmo, fora de si mesmo ". Vimos que "o niilismo é a conclusão final e lógica de nossos grandes valores e ideais", e tendo afirmado que "devemos passar por este niilismo a fim de compreender a verdadeira natureza dos "valores" do passado, "ele no entanto considera o niilismo como "um estágio patológico, transitório " e proclamou o "contra movimento" que estava destinado a suplantar sem abrir mão do terreno já conquistado.

Nietzsche mostrou que o ponto em que nos damos conta de que "Deus está morto", que todo o mundo do "espírito do bem e do mal é apenas uma ilusão e que o único mundo verdadeiro é aquele que foi negado ou rejeitado em nome deste, é o cerne de um teste decisivo. "O fraco cede, os fortes destroem aquilo que não os cede, enquanto os mais fortes ainda vão mais além dos valores que uma vez os serviram". Nietzsche chama isso de a "fase trágica" do niilismo, que leva a uma inversão de perspectivas; niilismo neste ponto aparece como um sinal de força, significando "que o poder de criar, de querer, já se desenvolveu o suficiente para não ter mais necessidade desta interpretação geral (da existência), desta introdução de um significado (dentro dela)". "É uma medida da força de vontade de cada um para saber até onde se pode ir sem um sentido, até onde se pode suportar viver em um mundo cinzento: pois então se organizará uma parte dele. Nietzsche chama isso de pessimismo positivo, ou "o pessimismo da força", e faz dela a premissa de uma ética mais elevada. "Se a princípio o homem precisava de um deus, agora ele está emocionado com uma desordem universal, sem Deus, com um mundo do acaso, onde os temerosos, os ambíguos e os sedutores são parte de sua própria existência". Neste mundo, mais uma vez feito "puro" e, singularmente, ele mesmo está ereto, "conquistador de Deus e do nada". O problema do sentido da vida é assim resolvido com a afirmação do que a vida é e pode apresentar tendo um valor em si mesma.

Isto nos leva ao ponto exato mencionado acima. O significado de todas as crises dos últimos tempos pode ser resumido da seguinte forma: O homem queria ser livre, para quem uma vida de liberdade só poderia significar a ruína. Para dizer "Deus está morto" é apenas uma forma emocional de afirmar o fato básico da época. Mas o próprio Nietzsche observa que tendo "matado Deus", não foi talvez um pouco grandioso demais da nossa parte? Não deveríamos “nos tornar deuses, a fim de ser digno disso?..."Após reconhecer que "nada existe, tudo é permitido”, e a "liberdade do espírito", a consequência inevitável é o desafio: "Agora prove a nobreza de sua natureza".

Uma famosa passagem de Zaratustra dá a formulação mais prodigiosa da essência dessa crise. "Você se diz livre? Deixe-me ouvir seus pensamentos dominantes, e não que você tenha escapado da escravidão. Você é alguém que merecia fugir dela? Há muitos que jogaram fora seu único valor quando eles jogaram fora sua servidão. Livre de quê? Por que Zaratustra deveria se importar? Seus olhos devem responder com clareza: livre para o quê? " E Zaratustra adverte que será terrível ficar sozinho, sem nenhuma lei acima de si mesmo, sozinho com sua própria liberdade em um lugar deserto e num ar gelado, juiz e vingador da própria lei. Para aquele que só adquire algum valor servindo, para aquele que teve em seus laços não algo que os paralisava, mas um apoio, a solidão aparece como uma maldição. Se perde a coragem e seu orgulho inicial deflagra. Estes são os sentimentos, continua Zaratustra, que depois agride o homem livre, e que não deixará de o matar se ele não os matar primeiro. Em termos precisos, e, de um ponto de vista superior, este é o terreno essencial da infelicidade do homem moderno.

Dostoievski aponta a mesma coisa de forma análoga: É A doutrina de Kirilov. A estrutura é idêntica: "O homem só inventou Deus para que ele pudesse viver sem se matar. E esta é a história da humanidade desde suas origens até os dias de hoje", diz Kirilov. A implicação é clara: é uma necessidade para o homem ter um centro, um valor básico. Quando ele não o encontrou dentro de si mesmo, ele o colocou do lado de fora. Ele mesmo, projetando-o em Deus, a quem ele supunha existir certamente, mas encarnado em um "outro", e a fé neste outro resolveu provisoriamente o problema existencial. Naturalmente, isto não é realmente, como diz Kirilov, todo o significado da história da humanidade; é apenas o da devoção da fase de uma religião teísta, uma fase que já representa uma desintegração do mundo da Tradição e precede o ponto crítico da fratura metafísica da qual já falei. Os olhos do "homem livre", Kirilov, estão abertos: "Eu não quero acreditar". Eu sei que Deus não existe, e não pode existir". A consequência é, portanto, "Se Deus não existe, eu sou Deus.... Para reconhecer que não existe

Deus e não reconhecer, ao mesmo tempo, que se tornou Deus é um absurdo e uma incongruência, porque de outra forma não deixaria de se matar". Pode-se dispensar o suicídio que é uma obsessão lucida de Kirilov e falar, simplesmente de quebra, da desintegração, tornando-se perdidos na falta de sentido. Diante desta situação, o terror e a angústia "é como um desgraçado que recebeu uma herança, mas que se assusta e não lhe põe a mão, porque ele não se acha digno disso". Não devemos levar a sério o ato com o qual Kirilov pensa que pode destruir seu terror diante do legado divino que ele deveria aceitar, demonstrando, ao mesmo tempo, "sua divindade". E podemos colocar de lado toda esta fala enfática de Deus e de ser Deus, pôs o problema colocado aqui é um de valores e ser “livre para que?”.

Nada melhor caracteriza o fracasso do teste crucial, o negativo resultado da experiência niilista, do que o sentimento expresso por Sartre com estas palavras: "Estamos condenados a ser livres". O homem toma a liberdade absoluta para si mesmo, mas ele só pode sentir essa liberdade como uma condenação. A angústia metafísica é sua contraparte. Mais tarde, examinaremos os temas específicos do existencialismo. Por agora, veremos o que pode ser retido das opiniões de Nietzsche, não como um niilista, mas como alguém que pensava ter deixado o niilismo para trás, e assim criou as premissas para uma existência superior e um novo estado de saúde.

Uma vez que os ídolos tenham caído, o bem e o mal foram superados, juntamente com todos os substitutos do velho Deus e a névoa foi de dispersando, nada é deixado a Nietzsche a não ser "este mundo", a vida, o corpo; o novo homem permanece "fiel à terra". A partir daí, como sabemos, aparece o tema do super-homem. "Deus está morto, agora queremos que o super-homem venha". O super-homem será o significado da terra, a justificativa da existência. O homem é "uma ponte, não um objetivo", "uma corda esticada entre o bruto e o super-homem, uma corda esticada acima de um abismo ". Este não é o lugar para uma análise profunda dos múltiplos temas divergentes que se cristalizam no trabalho de Nietzsche em torno deste motivo central. O essencial pode ser escrito da seguinte forma.

A fase negativa e destrutiva do pensamento de Nietzsche termina com a afirmação da imanência: todos os valores transcendentais, sistemas de fins e de verdades superiores, são interpretadas como funções da vida. Por sua vez, a essência da vida - e mais geralmente da natureza - é a vontade de poder. O super-homem também é definido como uma função da vontade de poder e dominação. Pode-se ver a partir disto que o niilismo de Nietzsche para na metade do caminho. Ele estabelece uma nova tabela de valores, incluindo um bem e um mal. Ele apresenta um novo ideal com afirmação dogmática, enquanto que na realidade este ideal é apenas um entre muitos que poderiam tomar forma na "vida", e o que, de fato, não se justifica por si só, sem uma escolha particular e sem fé nele. O fato de que o ponto fixo do conjunto de referência para além do niilismo carece de uma verdadeira base, desde que se insista em pura imanência, já é aparente na parte do pensamento de Nietzsche que trata de crítica histórica e sociologia. O mundo inteiro de valores “superiores” é interpretado ali como refletindo uma "decadência". Mas ao mesmo tempo em que esses valores são vistos como armas de uma vontade oculta ao poder por parte de um certo grupo humano, que os utilizou para dificultar outro grupo cuja vida e ideais se assemelham aos do super-homem. O próprio instinto de decadência é então apresentado como uma especial variedade da vontade de poder. Agora, é claro que em função da mera vontade de poder todas as distinções desaparecem: não há mais super-homens ou rebanhos, nem afirmadores nem negadores da vida. Há apenas uma variedade de técnicas, de meios (longe de serem redutíveis a pura força física), tendendo a fazer prevalecer uma classe humana ou outra; meios que são indiscriminadamente chamados de bons em proporção ao seu sucesso. Se na vida e na história da civilização existem fases de ascensão e declínio, fases de criação e destruição e decadência, o que nos autoriza a atribuir valor a um e não aos outros? Por que a decadência deve ser um mal? É tudo vida e tudo justificável em termos da vida, se isso for realmente tomado em sua realidade irracional, nua, fora de qualquer

teologia, como Nietzsche teria desejado. Mesmo algo "antinatureza" e "violência contra a vida" entram nela. Mais uma vez, todos os terrenos cedem.

Nietzsche, além disso, queria restaurar sua "inocência" ao devir, livrando-o de toda finalidade e intencionalidade, de modo a libertar o homem e deixá-lo andar sobre seus próprios pés - o mesmo Nietzsche que tinha justamente criticado e rejeitado o evolucionismo e o darwinismo porque ele conseguiu ver que os números e tipos de vida mais elevados são apenas esporádicos e fortuitos casos; posições que o homem só ganha para perder e não criam continuidade porque são seres que estão mais do que normalmente expostos ao perigo e à destruição. O filósofo do super homem termina ele mesmo com uma concessão finalista quando, a fim de dar significado para a humanidade de hoje, propõe o futuro hipotético para o homem sob o disfarce do super-homem: um objetivo ao qual vale a penas se dedicar e até mesmo se sacrificar. Mutatis mutandis, coisas que aqui não são muito diferentes da escatologia marxista-comunista, em que a miragem de uma futura condição humana após a revolução mundial serve para dar sentido a tudo o que é infligido ao homem de hoje em dia nas áreas controladas por esta ideologia. Esta é uma contradição flagrante das exigências de uma vida que é seu próprio sentido. A segunda é que a pura afirmação da vida não coincide necessariamente com a vontade de poder no sentido estrito e qualitativo, nem com a afirmação do super-homem.

Assim, a solução de Nietzsche é apenas uma pseudo-solução. Um verdadeiro niilismo não poupa nem mesmo a doutrina do super-homem. O que resta, se uma pessoa quer ser radical e seguir uma linha de coerência rigorosa, e o que nós podemos aceitar em nossas investigações, é a ideia que Nietzsche expressou através do símbolo do eterno retorno. É a afirmação, agora verdadeiramente incondicional, de tudo o que é, e tudo o que alguém é, reflete de sua própria natureza e a sua própria situação. É a atitude de alguém cuja autoafirmação e a autoidentidade vem das próprias raízes de seu Ser; quem não se assusta, mas exaltada pela perspectiva de que, por uma repetição indefinida de ciclos cósmicos ele tem sido o que é, e voltará a ser, inumeráveis vezes. Naturalmente, estamos lidando com nada mais do que um mito, que tem o valor simples e pragmático de um teste de força. Mas existe outra visão que, de fato, leva além do mundo do devir em direção ao da eternização do ser. Nietzsche difere pouco do neoplatonismo quando ele diz: "Para que tudo volte, deve haver a aproximação mais próxima de um mundo de devir ao mundo de ser " E também: “Imprimir o caráter do ser no devir”, este é o teste supremo do poder. Em sua base, isto leva a uma abertura além da imanência concebida unilateralmente e para o sentimento de que "todas as coisas foram batizadas na fonte de eternidade e além do bem e do mal. A mesma coisa foi ensinada no mundo da Tradição; e é incontestável que uma sede confusa pela eternidade passa pelas obras de Nietzsche, abrindo-se mesmo para certos momentos de extasies. Lembra-se de Zaratustra invocando "a alegria que deseja a eternidade de tudo, uma eternidade profunda", como os céus acima, "puro, abismo profundo de luz”.

SER VOCÊ MESMO

Por enquanto, devemos colocar de lado tais alusões a uma dimensão mais elevada de experiência de um mundo liberado para definir com mais precisão o que essa visão da existência nos oferece em termos realistas. É, de fato, o princípio do ser puramente você mesmo. Isto é o que resta após a eliminação do que a filosofia chama de "moralidade heterônoma", ou moralidade baseada em uma lei ou comando externo. Nietzsche disse isto a respeito: "Eles chamam vocês destruidor da moral, mas vocês são apenas os descobridores de vocês mesmos"; e também: "Devemos nos libertar da moralidade para que possamos viver moralmente ". Por esta última frase ele quer dizer viver de acordo com a própria lei, a lei definida pela própria natureza. (Isto pode resultar no caminho do super-homem, mas apenas como um caso muito especial)

Isto está na mesma linha da "moralidade autônoma" de Kant e seu imperativo categórico, mas com a diferença de que o comando é absolutamente interno, separado de qualquer movedor externo e não é baseado sobre uma lei hipotética extraída de uma razão prática que é válida para todos e revelado à consciência do homem como tal, mas sim por si mesmo através do ser em especifico.

O próprio Nietzsche apresenta frequentemente estas questões como se fossem equivalentes ao naturalismo. Com frequência se encontra nele a simplista interpretação fisiológica e materialista da natureza humana, mas ela é basicamente inautêntica, acessória, e motivada por sua conhecida polêmica contra o "espírito puro". Na verdade, Nietzsche viu mais fundo do que isso, e não parou no ser físico quando ele falou da “razão maior”, contida no corpo e oposta à razão menor; que "não diz eu, mas sou eu" e que usa o "espírito" e até os sentidos como "pequenas ferramentas e brinquedos". É um "senhor poderoso, um desconhecido sábio que se chama a si mesmo (Selbst)", "o fio condutor que guia o ego e lhe sugere todas as suas ideias", que "olha com os olhos dos sentidos e ouve com os ouvidos do espírito". Ele não está falando aqui do eu físico, mas do "Ser" no pleno significado ontológico da palavra. O termo que ele usa, das Selbst, também pode ser dado pelo "o Eu" em oposição ao “eu”: uma oposição que recorda a das doutrinas tradicionais já mencionadas entre o princípio supraindividual da pessoa e aquilo que eles chamam de "eu físico".

Uma vez que a interpretação fisiológica bruta é liberada, emerge então uma atitude válida para o homem que deve permanecer de pé como um ser livre, mesmo na época da dissolução: assumir seu próprio ser em uma lei tão absoluta e autônoma como a lei do imperativo categórico de Kant, mas afirmado sem consideração pelo recebimento de valores; para além "bem" ou "mal", nem para com a felicidade, o prazer ou a dor. (Nietzsche também considerava o hedonismo, essa abstrata busca inorgânica pelo prazer e da felicidade, como sintomas de fraqueza e decadência). O homem em questão afirma e atualiza seu próprio ser sem considerar recompensas ou punições, seja aqui ou em uma vida após a morte, dizendo: "O caminho não existe: esta é a minha vontade, nem bom ou mau, mas minha". Em resumo, Nietzsche põe as mãos nos antigos ditados "Seja você mesmo", "Torne-se o que você é”, como proposições para hoje, quando toda a superestrutura está fragmentada. Veremos que os existencialistas assumem um tema semelhante, embora com menos confiança. Stirner, no entanto, não deve ser contado entre seus antecessores, porque em sua ideia do "Único" não há praticamente nenhuma abertura da mais profunda da dimensão do ser. É preciso voltar a M. Guyau, que igualmente colocou o problema de uma linha de conduta além de qualquer sensação ou dever; ele escreveu: "A metafísica e a religião autoritária são cordões condutores para bebês: é hora de caminhar por conta própria... Devemos buscar a revelação em nós mesmos. Cristo não é mais: cada um de nós deve ser Cristo por si mesmo, e ser unido a Deus até onde Ele quiser ou puder, ou mesmo negar a Deus ", é

como se a fé ainda existisse, mas "sem um céu esperando por nós ou uma lei positiva para nos guiar" como um simples estado. Força e responsabilidade não devem ser menos do que eram há muito tempo, quando nasceram da fé religiosa e a partir de um determinado ponto de apoio, em um tipo e um clima diferente. A ideia de Nietzsche é idêntica.

De nossa parte, se quisermos que este sistema seja aceito como válido para o problema em questão, cada implicação não dita, mas limitada, tem de ser eliminada e tudo do qual se poderia tirar um novo apoio ilusório.

As doutrinas anárquicas pós-Rousseau já eram caracterizadas por premissas deste tipo: o niilismo dos clássicos anarquistas tinha como contrapartida a suposição da bondade fundamental do ser humano por natureza. Guyau, que acaba de ser citado, oferece outro exemplo. Ele procurou fundar uma moralidade "sem sanções ou obrigações", uma "livre". moralidade sobre a "vida ", mas sua noção de vida não era uma autêntica vida livre de atributos, mas sim uma vida concebida como preventiva e arbitrariamente moralizada ou esterilizada, uma vida em que certas tendências são tomadas como garantidas: expansão, altruísmo, superabundância. Guyau formulou uma nova ideia de dever, um dever que deriva do poder, do impulso da vida, a partir do sentido da própria força "que exige ser exercitado. ("Eu posso, portanto, devo"). Sua limitação se torna óbvia quando Guyau dá ao impulso expansivo da vida um exclusivismo positivo, mesmo de caráter social, ao mesmo tempo em que apresenta a pura afirmação uma expansão não para os outros e para os outros, mas contra eles, como uma negação e uma contradição da vida, em oposição a sua expressão natural de movimento de um aumento e enriquecimento. É suficiente perguntar o que poderia impedir uma vida que quisesse "negar" ou "contradizer" a si mesma de fazer assim, e o que seria censurável se decidisse tomar este caminho, para perceber que Guyau introduziu restrições que retornam mais ou menos a um dos sistemas da velha moralidade que ele pretendia suplantar, porque ele reconheceu sua vulnerabilidade às críticas niilistas.

A eliminação de todo pressuposto também causa uma crise para grande parte da doutrina nietzschiana do super-homem, que não é menos unilateral por causa de sua frequente ênfase em aspectos da vida contrários aos que acabam de ser colocados por Guyau: vontade de poder, dureza, e assim por diante. Em todo o rigor, para ser puramente você mesmo e ter uma existência totalmente livre, deve-se ser capaz de aceitar, querer e dizer um "sim" absoluto ao que se é, mesmo quando não há nada em sua natureza que se aproxime do ideal do super-homem; mesmo que a própria vida e destino não estejam presentes heroísmo, nobreza, esplendor, generosidade e altruísmo, mas decadência, corrupção, debilidade e perversão. Um reflexo distante deste caminho é encontrado mesmo no mundo cristão, no calvinismo. É a doutrina do homem caído, quebrado pelo pecado original, mas redimido através "fé"; do homem simultaneamente justificado e pecador, em face da Absoluto. Mas no mundo sem Deus, o resultado de tal atitude é deixar-se a si mesmo em uma prova extrema de força e desnudação do eu. Daí a alegação de Nietzsche de ter "redescoberto o caminho que leva a um sim e a um não: “Eu vos ensino a dizer sim a tudo isso que vos fortalece, que reúne energia, que justifica a sensação de vigor". Esta afirmação é justificada somente quando o comando correspondente é transposto, internalizados e purificado, desprendidos de qualquer conteúdo específico e especialmente a partir de qualquer referência a uma maior ou menor vitalidade. É uma questão de ser capaz ou incapaz de se manter firme dentro, em seu próprio ser absoluto nu, sem nada a temer e nada a esperar.

A este nível, as palavras sobre a libertação de cada pecado podem se tornar válidas: "Não há lugar, nenhum objetivo, nenhum sentido no qual possamos ser de alguma forma aliviados de nosso próprio ser ", não no mundo físico, nem na sociedade, nem em Deus. É um modo existencial. Quanto ao conteúdo da própria lei, como eu já disse, que permanece e *deve* permanecer indeterminado.

Podemos agora resumir os ganhos positivos a serem obtidos com os sistemas de Nietzsche e outros pensadores na mesma linha que o seu. Para nossos propósitos, no entanto, devemos lembrar que esta análise não é para ser feito em abstrato, mas em vista do que pode ter valor, não para todos, exceto para um tipo humano especial. Isto requer algumas considerações extras, pois sem essa premissa é fácil ver que mesmo a solução de "ser você mesmo" não pode realmente servir como uma base sólida. Veremos no devido tempo que é apenas uma "solução de primeira classe", mas antes disso há uma dificuldade para ser lidada.

É claro que a regra de ser si mesmo implica que se pode falar da "natureza apropriada" para todos, seja ele qual for, como algo bem definido e reconhecível. Mas isto é problemático, especialmente no tempo presente. Talvez tenha sido menos difícil em sociedades que não conheceram o individualismo, em sociedades tradicionais organizadas em grupos e castas onde os fatores de hereditariedade, nascimento e meio ambiente favoreceram um alto grau de unidade interna e a diferenciação de tipos e onde as articulações naturais foram reforçadas e alimentadas pelos costumes, pela ética, leis, e às vezes até mesmo por formas religiosas não menos diferenciadas. Tudo isso há muito deixou de existir para o homem ocidental moderno, e a muito foi "superada" ao longo do caminho da "liberdade"; assim, a média moderna o homem é mutável, instável, desprovido de qualquer forma real. A Paulina e Lamento faustiano, "duas almas, infelizmente, vivem em meu peito", já é uma suposição otimista; muitos têm que admitir, como um personagem típico em Hessen, que eles têm uma multidão de almas! O próprio Nietzsche admitiu este estado de coisas quando escreveu: "Não se deve assumir que muitos homens são "pessoas". Há também homens compostos de várias pessoas, mas a maioria não possui nenhuma ". E novamente: "Torne-se você mesmo: uma liminar dirigida apenas a alguns, e que a um número menor parece redundante ". Pode-se ver agora o quão problemático é o próprio ponto que até agora parecia fixo: a fidelidade a si mesmo, a lei absoluta e autônoma baseada em seu próprio "ser", quando é formulado em termos gerais e abstratos. Tudo é sujeito a debate - uma situação exemplificada com precisão por caracteres em Dostoyevsky, como Raskolnikov ou Stavrogin. No momento em que eles são jogados de volta em sua própria vontade nua, tentando provar isso para si mesmos com uma ação absoluta, eles colapsam; eles colapsam precisamente porque eles são seres divididos, porque estão iludidos em relação sua verdadeira natureza e sua verdadeira força. A liberdade deles é transformada contra eles e os destrói; eles falham justamente no ponto em que eles deveriam ter se reafirmado – em suas profundezas, eles encontram nada para sustentá-los e levá-los adiante. Recordamos as palavras do testamento de Stavrogin: "Eu testei minha força em todos os lugares, como você me aconselhou a fazer para me conhecer a mim mesmo... O que eu nunca vi, e ainda não vejo, é a que eu deveria aplicar minhas forças. Meus desejos faltam energia; eles não podem me impulsionar. Pode-se atravessar um rio em um tronco, mas não sobre uma lasca ". O abismo venceu Stavrogin, e sua falha é selada pelo suicídio.

O mesmo problema evidentemente se esconde no centro da doutrina de Nietzsche da vontade de poder. O poder em si é sem forma. Não tem sentido. sem a base de um dado "ser", uma direção interna, uma essencial unidade. Quando isso é necessário, tudo volta ao caos. "Aqui há a maior força, mas ela não sabe para que serve. Os meios existem, mas não para há fim". Logo veremos como é esta situação agravada quando a dimensão transcendente é ativada nela.

No momento, observamos que, em geral, o fenômeno do remorso está intimamente ligado à situação de uma divisão autocontraditória do ser. Ocorre o remorso quando, apesar de tudo, uma tendência sobrevive no ser e reaviva após ações que violada ou negada, decorrente de impulsos secundários que não são fortes o suficiente para substituí-los completamente. Guyau fala neste sentido de uma moralidade "que não é outra coisa senão a unidade do ser", e uma imoralidade que, "em o contrário, é uma cisão, uma oposição de tendências que limitam uns aos outros". Conhecemos a imagem de Nietzsche do "criminoso pálido", um verdadeiro espelho do personagem Dostoievskiano que acabamos de mencionar, "cuja ação paralisou sua pobre razão, como uma linha de giz paralisa uma galinha.

Chegamos claramente ao ponto em que se deve ir além do Postura "neutra" do problema. Para continuar nossa agenda, vou agora considerar uma linha de conduta durante o reinado de dissolução que não seja adequado para todos, mas para um tipo diferenciado, e especialmente para o herdeiro do homem do mundo tradicional, que mantém suas raízes em um mundo diferente, mesmo que se veja desprovido de qualquer apoio para ele em sua existência exterior.

A DIMENSÃO TRANSCENDENTE – VIDA E “MAIS DO QUE VIDA”

Somente este tipo de homem pode usar os aspectos positivos da análise anterior como sua base elementar, porque quando ele olha dentro de si mesmo ele não encontra uma substância mutável e dividida, mas uma direção fundamental, uma "dominante", ainda que envolta ou limitada por impulsos secundários. Além disso, o essencial é que tal homem é caracterizado por uma dimensão existencial não presente em no tipo humano predominante dos tempos recentes - isto é, a dimensão da transcendência.

Os problemas levantados por estas últimas considerações podem ser exemplificadas com referência ao próprio Nietzsche, pôs a suposição tácita de muitos de suas atitudes não é diferente: é a ação, ainda que inconsciente, da dimensão transcendente. Isto, por si só, pode explicar a arbitrariedade e a qualidade contraditória de algumas de suas declarações; apenas este ponto oferece também a possibilidade de os consolidar integralmente através de não tomar o caminho errado do "naturalismo". Por um lado, Nietzsche realmente sentiu a vocação do tipo humano particular que acabamos de mencionar, tanto em seu papel destrutivo quanto em seu esforço para ir além do “ponto zero” dos valores. Por outro lado, em vez de assumir conscientemente a dimensão existencial da transcendência, ele foi, por assim dizer, sua vítima, o objeto e não o sujeito da energia correspondente em ação. Isto nos dá um guia seguro para orientação em toda a filosofia de Nietzsche, por reconhecer tanto suas limitações como seu alto valor para os nossos propósitos.

Não menos evidente aqui é a solução dada ao tornar o trágico e a visão absurda da vida em seu oposto. A solução de Nietzsche para o problema do sentido da vida, que consiste na afirmação de que este sentido não existe fora da vida, e que a vida em si mesma é o significado último, (de que derivam de todos os temas já mencionados, incluindo o mito do eterno retorno) isso é válido apenas no pressuposto de um ser que tem a transcendência como seu componente essencial.

Este não é o lugar para a prova detalhada desta tese, que pertencem a um estudo especial de Nietzsche. Já vimos em relação à "vontade de poder", que não é tanto a característica geral da vida, mas uma de suas possíveis manifestações, uma de suas muitas faces. Para dizer que a vida "sempre se supera", "quer ascender e se regenerar se elevando e superando a si mesmo ", ou que o segredo da vida é "eu sou o que deve sempre conquistar a si mesmo" - tudo isso é simplesmente o resultado de uma vocação muito incomum, projetando-se às dimensões de uma visão do mundo. É apenas o reflexo de uma certa natureza, e de forma alguma o caráter geral ou objetivo de toda existência. O fundamento de que realmente prevalece na existência é muito mais próxima da formulação de Schopenhauer do que a este de Nietzsche; isto é, a vontade de viver como um eterno desejo inexaurível, não a vontade de poder no verdadeiro sentido, ou a positiva, ascendente, a dominação.

É apenas, de fato, através da outra dimensão, a da transcendência, que a vida apresenta aquelas características que Nietzsche erroneamente generaliza e pensa que pode atribuir a ele quando cria seu novo valores. Sua compreensão imperfeita do que estava acontecendo dentro dele explica não apenas as oscilações e limitações de sua filosofia, mas também o lado trágico de sua existência humana. Por um lado, temos o tema de uma exaltação pura e naturalista da vida, embora em formas que traem uma rendição de ser ao mundo simples dos instintos e das paixões; para a afirmação absoluta desta última por parte da vontade correm o perigo de se afirmarem através da vontade, fazendo-se seu servo. Por outro lado, muitos, se realmente prevalecem, são testemunhos de uma reação à vida que não pode surgir da própria vida, mas

somente a partir de um princípio superior a ela, como revelado em uma característica frase: "O espírito é a vida que incide sobre vida" (Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet).

Todos os aspectos positivos do caminho do super-homem pertencem a este segundo aspecto: o poder de fazer uma lei para si mesmo, o "poder de recusar e não agir, quando se é pressionado a afirmar por uma força prodigiosa e de enorme tensão”. O ascetismo natural e livre, movido a testar sua própria força, medindo "o poder de uma vontade de acordo ao grau de resistência, dor e tormento que ela pode suportar para transformá-los em seu próprio benefício ", (para que a partir deste ponto de ver tudo o que a existência oferece no caminho do mal, da dor, e obstáculos, tudo o que tem alimentado as formas populares de religiões soteriologicas é aceito, até mesmo desejado); o princípio de não obedecer às paixões, mas de segurá-las em uma coleira ("a grandeza de caráter não consiste em não ter tais paixões: é preciso tê-las em um maior grau, mas mantidas em xeque, e além disso, fazendo isso com simplicidade, não sentindo nenhuma satisfação em particular "); a ideia de que "o homem superior se distingue do inferior por sua intrepidez", por seu desafio à infelicidade "7 ("é um sinal de regressão quando o prazer começa a ser considerado como o princípio mais elevado "8); respondendo com incredulidade para aqueles que apontam "o caminho da felicidade" a fim de fazer o homem seguir um certo comportamento: "Mas o que importa a felicidade? o reconhecimento de que uma das formas de preservar um estado superior do homem é "reivindicar o direito a atos excepcionais como tentativas na vitória sobre si mesmo e como em atos de liberdade ... para se assegurar, com uma espécie de ascese, uma preponderância e uma certeza de força de vontade própria ", sem recusar qualquer privação; para afirmar a liberdade cujos elementos incluem "manter a distância que separa nós, sendo indiferentes a dificuldades, privações, até à própria vida ", o tipo mais elevado do homem livre que é visto em "aquele que sempre supera as resistências mais fortes..., o grande perigo que o faz um ser digno de veneração "; para denunciar a confusão insidiosa entre disciplina e enfraquecimento (o objetivo da disciplina pode ser apenas uma força maior - "aquele que não domina é fraco, dissipado", inconstante") e sustentando que "a devassidão só pode ser usada contra no caso daquele que é fraco, e quando todas as paixões foram desacreditadas graças àqueles que não eram suficientemente fortes para torná-las vantajosas”; para apontar o caminho daqueles que, livres de todos os vínculos, obedecendo apenas a sua própria lei, são inflexíveis em obediência a ela e acima de toda fraqueza humana; todos esses aspectos, na qual o super-homem não é a "besta loira de rapina " e o herdeiro da virtus equivocado dos déspotas da Renascença, mas que também é igualmente capaz de generosidade, rápido a oferecer ajuda humana, da "virtude generosa", magnanimidade, e superioridade a sua própria individualidade - todos estes são os elementos positivos que o homem da Tradição também faz seus, mas que só são compreensíveis e alcançáveis quando a "vida" é "mais do que a vida", ou seja, através da transcendência. São valores atingíveis somente por aqueles em quem há algo mais.

Este não é o lugar para entrar em detalhes sobre todos os pontos mais importantes de significado na massa do pensamento de Nietzsche sobre estes pontos principais, nem nas confusões e desvios dos quais se deve ter cuidado quando se passa ao ponto em que a maioria dos admiradores de Nietzsche, assim como seus detratores, pararam. A vida e a transcendência estão continuamente confusas em sua filosofia, e de todas as consequências de sua polemica anticristã, esta confusão tem sido uma das piores. Ele caracteriza os valores negados pelos ideais cristãos - os ideais do pária, os valores da shandala- e que supostamente constituem o oposto afirmativo de ideais ante niilista, como se segue: "dignidade, distância, grande responsabilidade", exuberância, animalidade orgulhosa, os instintos marciais e vitoriosos, a apoteose das paixões, da vingança, da astúcia, da raiva, da voluptuosidade, o espírito de conhecimento aventureiro”, então ele enumera entre os paixões positivas "orgulho, felicidade, saúde, amor entre os sexos, hostilidade e guerra, reverência, belas atitudes, boas maneiras, vontade forte, a disciplina de maior intelectualidade, a vontade de poder, o respeito a terra e pela

vida - tudo o que é rico, que quer dar e justificara vida, eternizá-la, divinizá-la ". A confusão é evidente; é uma confusão do sagrado e do profano.

Mas há outro ponto, e para nós é um ponto ainda mais importante. Mesmo que se extraia de tudo isso as formas eficazes de uma autotranscedência, uma pessoa enfrenta uma situação incômoda quando tenta falar de uma "ascese como um objetivo em si" e quando o super-homem é apresentado como o limite máximo da espécie humana, e não como "mais do que o homem" e um ser de natureza diferente, portador e testemunha de uma dignidade diferente. Um perigo é que todas as experiências não marcadas por uma simples aderência ao substrato puro, irracional e instintivo da vida, no qual a simples vontade de poder é ultrapassada e o caminho não é o de um dominador de homens e de forças externas, mas sim um dominador de si mesmo, permanecem fechados no campo da mera sensação. Há uma significativa passagem em Nietzsche a respeito disso, na qual o "dizer não" a todas as forças que surgem dentro de si mesmo é apresentada como um "Dionsismo ", enquanto um termo mais adequado seria talvez autosadismo. Uma disciplina para toda a vida e um ascetismo perseguido inexoravelmente para o melhor ou para o pior, através as provas extremas, independentemente de si mesmo e dos outros, podem ter o mero valor de uma crescente e exasperada sensação de "vida", de um "eu" cujo a sensação de si mesmo vem apenas desta sensação selvagem e amargurada. Muitas vezes é em tais termos que Nietzsche interpretou sua própria experiência e a forma como ele proclamou. Para nossos propósitos é ainda mais importante sinalizar esta virada errada porque, a parte de toda a teoria, é fácil de ver o que está na base de muitas experiências extremas sobre a parte daquelas gerações contemporâneas que cortejaram o desastre, como mencionado acima.

Quanto à interpretação "esotérica" interna da interpretação pessoal da experiência de Nietzsche, tomada como um todo além desta pseudo solução, eu tenho já indicado que a chave para isso é dada por uma experiência passiva de transcendência e de sua ativação. O corte de todos os laços, a intolerância a todos os limites, o impulso puro e incoercível de superar sem qualquer objetivo determinado para sempre ir além de qualquer dado estado, experiência ou ideia e naturalmente e ainda mais além de qualquer apego humano a uma determinada pessoa, não temendo contradições nem destruições, portanto puro movimento, com tudo o que isso implica de dissolutivo..."avançando como um fogo devorador que não deixa nada para trás, usado uma antiga tradição de sabedoria, embora se aplique a um contexto muito diferente - estas características essenciais que alguns já reconheceram em Nietzsche pode ser explicado com precisão como tantas formas nas quais a transcendência age e se manifesta. Mas o fato de que isto não é reconhecido e admitido como tal, o fato, portanto, que essa energia permaneça no círculo fechado da imanência e de "vida", gera uma tensão maior do que a que o circuito pode suportar. Este fato, além disso, pode ser a verdadeira e mais profunda causa da tensão final do colapso de Nietzsche, o homem. Além disso, ele sempre teve uma sensação de viver perigosamente. Em 1881 ele estava escrevendo para Gast: "Eu tenho a sensação de viver uma vida que é arriscada ao mais alto grau - eu sou uma dessas máquinas que podem explodir”. Em outros tempos de “continuação próximo do perigo", e foi certamente a partir disso que ele desenhou a generalização de que "os homens superiores se encontram em contínuo perigo interior e exterior".

É evidente, mesmo neste aspecto particular, a importância de Nietzsche é como uma figura simbólica para toda nossa investigação. Seu caso ilustra em termos precisos o que pode e de fato deve ocorrer em um tipo humano em que a transcendência despertou, sim, mas que não está centrada nela. Veremos que os temas essenciais do existencialismo não devem ser interpretadas de forma diferente.

Este não é o caminho do homem que temos em mente, que tem bastante outra constituição. Uma linha limpa de divisão deve ser traçada. Mas primeiro é útil para ver o que é esperado no caso daqueles que permanecem deste lado da linha, ou seja, naqueles que seguem o caminho da

imanência sem vacilar, sem voltar atrás, sem baixar seu nível, mas também sem a capacidade de atingir o ponto de viragem que por si só pode suprir sua falta, desde o início, da qualidade que indiquei no homem da Tradição, no homem que não é constitucionalmente moderno. Uma vez que eles tenham entrado no caminho da afirmação absoluta, e dominaram todas essas formas de "ascese" e a ativação de uma maior intensidade de vida que já mencionamos, sua única solução salvadora está em uma mudança consciente de polaridade; na possibilidade de que em determinadas situações ou ambientes, por uma espécie de uma ruptura ontológica de nível, sua vida seria, por assim dizer, virada de cabeça para baixo, e transformada em uma qualidade diferente - mehr leben [viver mais] daria lugar a um mehr-als-leben [mais do que viver], para usar a pura expressão sugerida em outro contexto por Georg Simmel.

Esta é uma possibilidade que pode ser entretida mesmo na presente época. Os poucos que conseguem realizá-la podem conseguir, mesmo sob a atuais condições, uma qualificação análoga ao que era inato no tipo em consideração. Alguns exemplos dessa abertura não são desconhecidos hoje, juntamente com a traumatização da existência. Um sinal típico, por exemplo, é o interesse que o Zen teve por alguns membros da Geração Beat. A condição para isso é algo como uma repentina iluminação - o satori do Zen. Sem ela, o caminho daqueles que têm experiências como as de Nietzsche - e, em geral, das experiências em que, por uma razão ou outra e com ou sem sua vontade, a transcendência despertou no circuito humano como uma energia no mundo onde Deus está morto - é um caminho que leva ao abismo. Este frio conforto em tais casos para falar dos "santos malditos de nosso tempo" ou de "anjos com a cara de um criminoso ou pervertido"; isto é puro romantismo gratuito.

No caso contrário e positivo, o resultado pode ser expresso como uma transição do plano de "Dionísio" para o de uma superioridade espiritual, conhecido na antiguidade sob o símbolo Apolônio ou olímpico. E é de capital importância para reconhecer que esta é a única solução que não envolve uma regressão, e que é a antítese de qualquer solução do tipo religioso ou devocional. A "conversão" de certos contemporâneos que se viram incapazes de suportar a tensão do clima niilista, ou que enfrentou as experiências em questão superficialmente, como meros intelectuais, representam casos de rendição que são desprovidos de qualquer interesse para nós.

ALÉM DO TEISMO E ATEISMO.

Em seguida, e antes de retomar a parte positiva de nosso assunto, devemos voltar ao que foi dito anteriormente ao especificar o que tinha alcançado, ou estava alcançando, o ponto de crise no mundo moderno. Eu expliquei que a crise no plano social dizia respeito a sociedade burguesa e a civilização burguesa. Do ponto de vista espiritual eu falei sobre o duplo aspecto do processo de "emancipação" que levou ao primeiro de seu aspecto exclusivamente destrutivo e regressivo, depois de como ele confronta um tipo humano diferenciado com a provação perigosa de uma completa libertação interna. Perseguindo este último aspecto, eu faria outro ponto, a saber, que uma das causas que favorece os processos de dissolução tem sido a sensação confusa de um fato verdadeiro: a sensação de que tudo no recente Ocidente de natureza religiosa, especialmente o cristianismo, pertence ao mundo "demasiado humano" e tem pouco a ver com valores realmente transcendentais, além de ser bastante incompatível com o clima geral e atitude interna com as disposições e vocações próprias de um tipo humano superior.

Em particular, um fator importante tem sido o caráter mutilado do cristianismo quando comparado com a maioria das outras formas transcendentais; mutilado porque lhe falta um "esoterismo", um "esoterismo" interno e o ensino de um caráter metafísico além das verdades e dogmas da fé oferecida ao povo comum. As extensões representadas pelas experiências esporádicas que são simplesmente "místicas" e pouco compreendidas não podem suprir esta falta essencial no cristianismo como um todo. É por isso que o trabalho de demolição foi tão fácil com o surgimento do chamado livre pensamento, enquanto em uma tradição diferente e completa a presença de um corpo de ensino superior do nível simplesmente religioso provavelmente o teria impedido.

Qual é o Deus cuja morte foi anunciada? O próprio Nietzsche responde: "Somente o deus da moralidade foi conquistado". Ele também pergunta: "Há sentido em conceber um deus além do bem e do mal? " A resposta deve ser afirmativa. "Deixe Deus despir sua pele moral, e veremos ele reaparecer além do bem e do mal ". O que desapareceu não é, portanto, o deus da metafísica, mas o deus do teísmo, o Deus pessoal que é uma projeção de valores morais e sociais e um apoio para a fraqueza humana. Agora, a concepção de um deus em termos diferentes não só é possível como essencial dentro de todas as grandes tradições anteriores e extra cristãs e o destaque do princípio da não dualidade. Estas outras tradições foram reconhecidas como o fundamento último do universo, um princípio anterior e superior a todas as antíteses, incluindo as de imanência e transcendência consideradas unilateralmente. Está conferida à existência - sobre toda a existência, incluindo a parte que parece problemática, destrutiva e "maligna" - a justificação suprema que estava sendo buscada através de uma visão de mundo liberada, para ser afirmada além das demolições do niilismo. Zaratustra, de fato, não anuncia nada de novo quando ele diz: "Tudo o que se torna me parece uma divina dança e capricho divino, e o mundo libertado retorna a si mesmo "; Esta é a mesma ideia que o hinduísmo lança no conhecido símbolo do dançar e brincar com o Deus Shiva nu. Como outro exemplo, podemos lembrar a doutrina da identidade transcendente do samsara (o mundo do devir) com o nirvana (o incondicionado), aquele pico final da sabedoria esotérica. Na região mediterrânea, o ditado do final iniciação de mistérios, "Osíris é um deus negro", refere-se a um nível semelhante; e pode também incluir os ensinamentos do neoplatonismo e de alguns místicos de alta estatura no que diz respeito à metafísica, impessoal e supra pessoal. Uma pessoa, e assim por diante - até a alegoria de William Blake sobre o "Casamento do Céu e do Inferno" e a ideia goethiana do Deus do "olhar livre" que não julga de acordo com o bem e o mal, uma ideia encontrada desde o antigo Ocidente até o Taoísmo do Extremo Oriente. Vemos uma das provas mais drásticas desta sabedoria nas palavras de um ascético ao ponto de ser assassinado por um soldado europeu: "Não me iluda! Você também é Deus!

No decorrer do processo de involução descrito na introdução, tais horizontes têm desaparecido gradualmente de vista. Em casos como Budismo e taoísmo, é muito evidente que eles passaram do plano metafísico para o plano religioso e devocional, em termos de regressão devido à difusão e profanação da doutrina interior original, que a maioria das pessoas é incapaz de entender e seguí-los[10]. No Ocidente, a concepção do sagrado e do transcendente em devotos carregados de moralidade, que em outros sistemas pertenciam apenas as formas populares ou regressivas, tornaram-se predominantes e tudo menos exclusivas.

Devemos mencionar, no entanto, que mesmo no mundo cristão têm tido algumas alusões à margem do misticismo Joanino a uma época futura de uma maior liberdade. Joachim de Flore deu a entender que a "terceira idade", a era do Espírito seguindo as do Pai e do Filho, seria o da liberdade; e os "Irmãos do Espírito Livre". Em linhas semelhantes, proclamou uma "anomia", uma liberdade da Lei, do bem e do mal, em termos que mesmo o super-homem de Nietzsche não se atreveria a professar. Ecos dessas antecipações podem ser encontrados no próprio Jacopone da Todi, quando em seu Hino à Sagrada Pobreza e Seu Triplo Céu ele nos diz "não temam o inferno, não esperem por um céu", e que não se deve "regozijar de nenhum bem, nem lamentar nenhuma adversidade"; quando ele se refere a uma "virtude que não pergunta por que" e vai assim mesmo, quanto se dispersar com a própria virtude, possuindo todas as coisas "em liberdade de espírito", sendo este para ele o sentido interior e simbólico de verdadeira "pobreza".

A conclusão a ser tirada de tudo isso é que um grupo de conceitos considerado no Ocidente cristão como essencial e indispensável para qualquer religião "verdadeira" - o deus pessoal do teísmo, a lei moral com as sanções do céu e do inferno, a concepção limitada de uma providencial ordem e um finalismo "moral e racional" do mundo, em que a fé se apoia em uma base em grande parte emocional, sentimental e sub-intelectual - todos estes são estranhas a uma visão metafísica da existência, como está bem atestado no mundo da Tradição. O Deus que foi atacado é um Deus concebido como o centro de gravidade de todo esse sistema meramente religioso. Mas no fato que isto pode abrir o horizonte de uma nova essencialidade para aqueles que aceitam como uma prova de sua força - alguém poderia até dizer, de sua fé no sentido maior- todos os processos de dissolução trazidos pela direção que a civilização tem tomado nos últimos tempos. A "pele moral" cai de um Deus que terminou como ópio do povo, ou como a contraparte da moralidade mesquinha que o mundo burguês substitui para a verdadeira moralidade. Mas o núcleo essencial, representado pelos ensinamentos metafísicos como as que acabamos de mencionar, permanece inviolável para aqueles que podem perceber e vivê-los, permanecendo inacessível a todos esses processos niilistas e resistindo a qualquer dissolução.

Após este esclarecimento essencial e alargamento de perspectivas, estamos agora prontos para reunir tudo a partir dos temas considerados até agora, que podem ter um valor positivo hoje para o tipo humano com que nos preocupa. No que diz respeito às visões de mundo, estamos tratando de uma concepção da realidade liberta das categorias do bem e do mal, mas com um grau de fundação metafisica, não uma fundação naturalista ou panteísta. O ser sabe nada do bem ou do mal; nem as grandes leis das coisas e nem o Absoluto as conhece. Um bem ou um mal existe somente em função de um fim, e qual é o padrão para julgar este fim e assim fixar a legitimidade final de uma ação ou de um ser? Mesmo a teologia da Providência e os esforços da teodiceia teísta para sustentar o conceito do Deus moral não pode ir longe com a ideia da Grande Economia que inclui o mal, na qual o mal é apenas de uma aspecto particular de uma ordem superior, transcendendo as poucas categorias humanas do indivíduo e a coletividade dos indivíduos.

O "outro mundo" atacado pelo niilismo europeu, apresentado por este último como pura ilusão ou condenado como uma evasão, não é outra realidade; é outra dimensão da realidade, na qual o real, sem ser negado, adquire um significado absoluto na nudez inconcebível do ser puro.

Em uma época de dissolução, esta é a base essencial de uma visão de vida apropriada para o homem reduzido a si mesmo, que deve provar sua própria força. Sua contraparte é o ser central ou o fazer-se central, para conhecer ou descobrir a identidade suprema consigo mesmo. É perceber a dimensão da transcendência dentro dela, e para se ancorar nela, fazendo dela a dobradiça que se mantém imóvel mesmo quando a porta bate (uma imagem de Meister Eckhart). A partir deste ponto, qualquer "invocação” ou oração se torna existencialmente impossível. A herança de "Deus" que não se ousa não é a loucura lúcida de Kirilov; é a sensação calma de uma presença e de uma posse intangível, de uma superioridade à vida enquanto no próprio seio da vida. O sentido mais profundo do que foi dito sobre a "nova nobreza" não é diferente: "A divindade consiste precisamente nisto: que os deuses existem, mas deus não". Poderíamos usar a imagem de um raio de luz procedendo sem a necessidade de voltar atrás, e carregando sua energia luminosa e o impulso do centro a partir do qual se originou. É também a reivindicação absoluta da própria posição em termos que excluem o tema da crise religiosa, "sentir-se abandonado por Deus". Em tal estado, isso seria equivalente a um Deus que havia abandonado a ele mesmo. Da mesma forma, nenhuma negação de Deus é possível: negar ou duvidar de Deus seria negar ou duvidar de si mesmo. Uma vez que a ideia de um Deus desapareceu, Deus deixa de ser um "problema", um objeto de "crença", ou uma necessidade da alma; os termos "crente", “ateu” ou “livre-pensador” parecem disparatadas. Ultrapassamos tais atitudes.

Em alguns casos, hoje em dia, o choque da realidade e o consequente trauma pode servir para não validar e aumentar uma força que já está presente, mas para despertá-la de novo. Estes são os casos em que apenas um fino fio separa o princípio de Ser em uma pessoa do princípio de uma mera individualidade humana. Situações de depressão, vazio ou tragédia cuja solução negativa é o retorno à religião pode através de uma reação levarem a este despertar. Mesmo em alguns dos mais avançados da literatura moderna se encontram curiosos testemunhos de momentos de libertação, realizados em meio à desintegração. Um exemplo será suficiente, de um autor já citado. Henry Miller, depois de todos os sinais de desintegração caótica de uma vida sem sentido, após a estupefação do "grande colapso de todo um mundo inteiro", fala de uma visão que justifica as coisas como são - "uma espécie de eternidade em suspense em que tudo é justificado, supremamente justificado". “Procura-se um milagre lá fora”, ele diz, "enquanto um contador conta dentro e não há mão que possa alcançá-lo ou pará-lo". Somente um choque repentino pode fazer isso. Então uma nova corrente surge no ser. Isto o faz dizer: "Talvez ao ler isto, ainda alguém possa ter a impressão de caos, mas isto é escrito a partir de um centro vivo e o que é caótico é meramente periférico, os fragmentos tangenciais, pois foram, de um mundo que já não me preocupa mais" Isto nos traz de volta, de certa forma, à ruptura dos níveis mencionados acima, o que tem a virtude de incutir uma qualidade diferente no circuito da mera "vida".

IVULNERABILIADE. APOLO E DIONISIO.

Até agora, temos estabelecido a regra para sermos nós mesmos. Agora devemos trazer à luz a regra para provarmos a nós mesmos, depois unir e especificar os dois princípios com particular referência ao tipo humano que nos preocupa. Assim como este tipo é dual em sua estrutura essencial, em sua determinação como indivíduo e em sua dimensão de transcendência, ser a si mesmo e conhecer a si mesma através da prova de si mesmo, preside dois graus bastante distintos. Com relação ao primeiro grau, já notamos a dificuldade, especialmente em nosso tempo, que o princípio de ser a si mesmo se encontra na grande maioria dos indivíduos, dada sua falta de uma unidade básica ou mesmo de uma tendência predominante e constante entre uma multidão de outros. Somente em casos excepcionais são válidas estas palavras de Nietzsche: "É melhor nunca falar de duas coisas muito elevadas, medir e significar.
Alguns conhecem seus poderes e seus sinais, graças aos caminhos misteriosos de experiências internas e suas conversões. Eles veneram algo divino nelas, e abominam falar em voz alta". Mas numa era de dissolução, é difícil, mesmo para quem possui uma forma interna básica, conhecê-la e, portanto, conhecer "a si mesmo", a não ser através de uma experiência. Por isso, recordamos a linha já mencionada, a ser entendida agora como a busca ou aceitação das situações ou alternativas em que a força predominante, a própria "verdadeira natureza", é obrigada a se manifestar e se dar a conhecer.

As únicas ações que podem ser válidas para este fim são aquelas que surgem das profundezas. As reações periféricas ou emocionais não se qualificam, para aqueles que são como movimentos reflexivos provocados por um estímulo, surgindo "muito antes que a profundidade do próprio ser tenha sido tocada ou questionada", como o próprio Nietzsche disse, vendo nesta mesma incapacidade para impressões e engajamento profundos, e nesta reatividade profunda à mercê de cada sensação, uma característica deplorável do homem moderno. Para muitas pessoas é como se tivessem que reaprender como agir no verdadeiro sentido, ativamente, como se poderia dizer, e também tipicamente. Até mesmo para o homem que temos em mente, tomado em seu aspecto mundano, este é um requisito essencial hoje em dia. Podemos notar a correspondente disciplina que é tão importante nos tradicionais "ensinamentos internos"[11]: a de auto lembrança ou autoconsciência. G. I. Gurdjieff, que tem ensinado coisas similares em nosso tempo, descreve o estado contrário como o de ser "respirado" ou "sugado" para a existência comum sem qualquer consciência do fato, sem notar o automático ou o caráter "sonâmbulo" que esta existência tem de um ponto de vista superior. "Eu sou sugado por meus pensamentos, minhas memórias, meus desejos, minhas sensações, pelo o bife que como, o cigarro que fumo, o amor que faço, pela luz do sol, a chuva, por esta árvore, por aquele carro que passa, por este livro". Assim se é ser uma sombra de si mesmo. A vida em estado de ser, o "ato ativo", e assim por diante são estados desconhecidos. Mas este não é o lugar para divagar mais sobre este método especial de realização.

Esta prova através do autoconhecimento sob o estímulo de várias experiências e vários encontros com a realidade podem ser associados em um certo sentido com a máxima fadiga amorosa (amor ao destino). Karl Jaspers disse com razão que este não é tanto um preceito de obediência passiva a uma necessidade que se presume ser pré-determinada e conhecida, mas como uma liminar para enfrentar cada experiência e tudo o que existe em sua existência que é incerto, ambíguo e perigoso com a sensação de que se nunca fará nada além de seguir o seu próprio caminho. O essencial nesta atitude é um tipo de confiança transcendente que dá segurança e intrepidez, e pode ser incluída entre os elementos positivos na linha de conduta que está sendo delineada gradualmente[12].

O problema de ser a si mesmo tem uma solução particular e subordinada em termos de uma unificação. Uma vez que se tenha descoberto através de experimentos qual das múltiplas tendências é a central, é a que se estabelece identificá-lo com a própria vontade, estabilizá-lo e organizar todos as tendências secundárias divergentes ao seu redor. Isto é o que significa dar a si mesmo uma lei, a sua própria lei. Como já vimos, a incapacidade de fazer isto, "as muitas almas discordantes encerradas em meu próprio peito", e a recusa obedecer mesmo antes de ser capaz de se comandar a si mesmo são causas do desastre que pode muito bem terminar o caminho de um ser conduzido em direção ao situação limite no mundo sem Deus. Há um ditado relevante: "Aquele que não pode comandar a si mesmo deve obedecer". E mais do que se pode comandar a si mesmo, mas ainda está longe de ser capaz de obedecer a si mesmo.

Há um exemplo do mundo da Tradição que pode ser de interesse aqui. No Islamismo, muito antes do niilismo, a Ordem Iniciática Ismaelita usou a frase: "Nada existe, tudo é permitido". Mas se aplicava nesta ordem exclusivamente às notas superiores de hierarquia. Antes de atingir essas notas e ter o direito de adotar esta verdade para si mesmo, era preciso passar por quatro notas preliminares que envolveram, entre outras coisas, uma regra de obediência incondicional e cega, levados a limites quase inconcebíveis para a mentalidade ocidental. Por exemplo, a uma palavra do Grão-Mestre, era preciso estar preparado jogar a vida fora sem nenhum motivo ou propósito.

Isto nos leva à consideração do segundo grau de julgamento através do autoconhecimento, que pertence à dimensão transcendente e que condiciona a solução final do problema existencial.

Com o primeiro grau, de fato, com o reconhecimento da “própria natureza" e a elaboração da própria lei, este problema só é resolvido parcialmente, no plano formal. Esse é o plano da determinação, ou, se se prefere, individuação, que fornece uma base adequada para controlar a conduta de alguém em qualquer circunstância. Mas isto não nenhuma transparência para quem quer chegar ao fundo das coisas; quando a situação permanece nesta fase, a pessoa é ativa em querer ser ela mesma, mas não com relação ao fato de ser assim e não de outra forma. Esse fator pode ser percebido, isto pode parecer algo tão irracional e obscuro a ponto de se mover uma crise que põe em perigo tudo o que se ganhou até agora ao longo as linhas indicadas. É então que ele deve passar pelo segundo grau da autoaprovação, que é como uma prova experimental da presença dentro ele, em maior ou menor medida, da maior dimensão da transcendência. Este é o núcleo não condicionado que na vida não pertence a esfera da vida, mas para a esfera do Ser.

Ira depender desse último julgamento, ou não, do significado último da existência em um ambiente sem qualquer apoio ou "sinal". Depois de toda a superestrutura ter sido rejeitada ou destruída, e ter como único apoio o seu próprio ser, o significado final da existência e da vida só pode brotar de um relacionamento direto e absoluto entre esse ser (entre o que se é num sentido determinado) a e transcendência (transcendência em si mesma). Este significado não é dado por qualquer coisa extrínseca ou externa, qualquer coisa acrescentada ao ser quando o este último se volta para algum outro princípio. Isso pode ter ocorrido em um mundo tradicionalmente ordenado. Mas, no reino existencial em consideração, tal significado só pode ser dado pela dimensão transcendente percebida diretamente pelo homem como a raiz de seu ser e de sua "própria natureza". Além disso, ela traz uma justificação absoluta, uma indelével e uma irrevogável consagração, que destrói completamente a estado de negatividade e o problema existencial. Somente com base nisso é que "ser o que se é" deixa de constituir uma limitação. Caso contrário, todo o caminho será limitado, incluindo o dos "super-homens" e qualquer outro tipo de ser que serve, com seus traços exteriores, para desviar o problema do derradeiro ou seja, ocultando assim sua própria vulnerabilidade essencial.

Esta unidade com o transcendente é também a condição para evitar o processo de auto unificação de tomar um caminho regressivo. Ali é, na verdade, uma possibilidade de unificação

patológica do ser de como no caso de uma paixão elementar que toma conta de todo a pessoa, organizando todas as suas faculdades para seus próprios fins. Casos de fanatismo e posse não são diferentes em espécie. Deve-se considerar isto uma possível redução ao absurdo do "ser eu mesmo" e da unidade do ser. Esta é mais uma razão para exigir que nosso tipo particular de homem passar pelo julgamento do autoconhecimento em segundo grau, o que diz respeito, como já dissemos, a presença do incondicional e do supraindividual como seu verdadeiro centro.

É fácil ver como isto exige que se supere e se prove a si mesmo, além da própria natureza e da própria lei. A autonomia dele que faz sua própria vontade coincidir com seu próprio ser não é suficiente. Além disso, requer uma ruptura de níveis que às vezes podem ter o caráter de violência feita a si mesmo, e é preciso ter certeza de permanecer em pé, mesmo no vazio, no informe. Esta é uma anomia positiva além da autonomia. Em tipos menos qualificados, naqueles em que a herança original, como eu a chamei, não está suficientemente viva existencialmente, este julgamento quase sempre requer uma certa disposição "sacrificial": um homem assim tem que se sentir pronto para ser destruído, se necessário, sem ser ferido por isso. O resultado de provações ou experiências deste tipo permanece indeterminado, e sempre foi assim, mesmo quando a última consagração da soberania foi buscada dentro das estruturas institucionais previstas pela Tradição. Ainda mais no clima social de hoje, nas circunstâncias onde é quase impossível criar um círculo mágico de proteção neste confronto com a transcendência, com aquilo que é de fato não humano.

Mas repetimos: Em um mundo sem sentido, o sentido absoluto de ser depende quase exclusivamente desta experiência. Se tiver um resultado positivo, o último limite se esvai; transcendência e existência, liberdade e necessidade, possibilidade e realidade coincidem. Uma centralidade e invulnerabilidade são realizadas sem restrições em qualquer situação, seja ela escura ou leve, desprendida ou aparentemente aberta a todo impulso ou paixão da vida. Acima de tudo, as condições essenciais são assim criadas para a adaptação, sem se perder, para um mundo que se tornou livre, mas deixado a seu critério de dispositivos próprios, apreendidos pela irracionalidade e pela falta de sentido. E isto é exatamente o problema com o qual começamos.

Tendo estabelecido este ponto básico em relação ao esclarecimento final de si mesmo, passo agora a alguns aspectos especiais da orientação do homem dentro da experiência atual.

Se seguirmos o método utilizado até o momento e tomarmos algumas categorias de Nietzsche como nosso ponto de referência provisório, podemos relacionar isto imediatamente ao "Dionísmo". Mas, de fato, o filósofo do super-homem deu a este termo significados diferentes e contraditórios. Um dos sinais de sua incompreensão das tradições antigas é sua interpretação dos símbolos de Dionísio e Apolo com base em uma filosofia moderna como a de Schopenhauer. Como eu já assinalei, ele usa o termo "Dionísio" para uma espécie de imanência divinizada, uma intoxicação e afirmação frenética da vida em seus aspectos mais irracionais e trágicos. Por outro lado, Nietzsche faz do Apollo o símbolo de uma contemplação do mundo das formas puras, como se voasse para se libertar das sensações e tensões deste substrato irracional e dramático de existência. Tudo isso sem fundamento. Sem entrar no campo especial da história das religiões e civilização antiga, limitar-me-ei a recordar que a forma de Dionísio foi um caminho dos Mistérios, salvo algumas poucas decadências e espúrias formas populares. Assim como outros Mistérios que correspondem a ele em outras áreas culturais, ela pode ser definida nos termos já utilizados: uma experiência de vida elevada a uma intensidade particular que emerge, vira, e se liberta em algo mais do que a vida, graças a uma ontologia de rompimento de níveis. Mas esta conclusão, que é equivalente à realização, reavivamento ou despertar da transcendência em si mesmo, pode igualmente bem se referir ao verdadeiro conteúdo do símbolo da Apolo; daí o absurdo da antítese de Nietzsche entre "Apolo" e "Dionísio".

Isto serve como uma preliminar para nossa real intenção, que só pode preocupar-se com um "Dionísmo" que está integrado, como se poderia dizer, com o Apolônio. Aqui se possui a estabilidade que é o resultado da experiência dionisíaca não como um fim diante de si mesmo, mas em um certo sentido, atrás de si mesmo. Ou então podemos falar de um "Apolônio Dionisíaco", e definir nestes termos um dos ingredientes mais importantes da atitude do tipo humano moderno em seu encontro com a existência, além do domínio especial de suas provas. Naturalmente, não estamos lidando aqui com a existência normal, mas com aquelas formas possíveis que já são diferenciadas, que têm uma certa intensidade, embora ainda sendo definidas em um ambiente caótico, no domínio de pura contingência: elas não são infrequentes hoje em dia, e nos tempos que virão certamente irão proliferar. O estado em questão é que do homem que é autoconfiante por ter como centro essencial de sua personalidade, não a vida, mas o Ser. Ele pode encontrar tudo, abandonar-se a tudo e se abrir a tudo sem se perder a si mesmo. Ele aceita cada experiência, não mais para provar e conhecer a si mesmo, mas para desdobrar todas as suas possibilidades em vista das transformações que podem trabalhar nele, e dos novos conteúdos que oferecem e se revelam neste caminho.

Nietzsche falava frequentemente em termos semelhantes da "alma dionisíaca", embora com suas habituais confusões perigosas. Era para ele "a alma existente que mergulha no devir"; o que pode correr além de si mesmo, quase fugindo de si mesmo, e que se encontra em uma esfera; a alma que sente a necessidade e a alegria de aventurar-se no mundo do acaso ou mesmo do irracional. No processo, "transfigurando-se", ela transfigura a existência, aqui a ser tomada em todos os seus aspectos, tal como está, "sem retirada, exceção ou escolha". O domínio dos sentidos não é excluída, mas incluída. O estado dionisíaco "é o estado em que o espírito se redescobre a si mesmo até os sentidos, enquanto os sentidos se redescobrem no espírito " Isto diz respeito aos tipos superiores em que até mesmo as experiências em grande parte ligadas aos sentidos "terminam virando na imagem e na embriaguez da mais alta espiritualidade".

Poder-se-ia mostrar muitas correspondências entre este último ponto e as doutrinas, caminhos, e práticas muito elaboradas do mundo de Tradição[13]. Um dos aspectos do dionisismo em sentido amplo pode de fato ser visto em sua capacidade de superar a antítese do espírito e dos sentidos, uma antítese típica da moralidade religiosa ocidental anterior que agora está em crise. O que permite que esta antítese seja superada é a outra qualidade, introduzida no domínio dos sentidos para transformar sua força motriz, por assim dizer, catalítica. Além disso, a capacidade de se abrir sem se perder leva sobre uma importância especial em uma época de dissolução. É o caminho para dominar todas as transformações que possam ocorrer, mesmo as mais perigosas. Uma passagem nos Upanishads marca seu limite extremo, falando dele contra quem a morte é impotente, porque se tornou parte de seu ser. Neste estado, eventos externos que podem afetar ou perturbar seu ser pode se tornar o estímulo que ativa uma liberdade cada vez maior e potencial. A dimensão transcendente, que se mantém firme através todas as viradas da maré, todos os altos e baixos, também desempenharão aqui o papel de uma transformação. Ele evita qualquer autoidentificação intoxicada com a força vital, para não mencionar o que poderia ser induzido por uma sede de vida, ou pelo impulso desordenado de buscar em mera sensação um substituto para o significado da existência, e perder-se em ações e "conquistas". O desapego coexiste com uma experiência plenamente vivida; uma calma do "ser" está constantemente ligado à substância da vida. A consequência desta união, existencialmente falando, é um tipo muito particular de lúcida inebriação, quase se poderia dizer intelectualizada e magnética, que é o oposto absoluto do que vem da abertura extática para o mundo das forças elementares, do instinto e da "natureza". Neste mundo muito especial a inebriação, subtilizada e esclarecida, deve ser visto como o elemento vital necessário para uma existência de estado livre, em um mundo caótico e abandonado a si mesmo.

Mais tarde, talvez tenhamos a oportunidade de entrar em mais detalhes sobre essa inebriação. O ponto importante aqui é compreender a oposição essencial entre este estado e as atitudes que tomaram forma no mundo moderno ao lado da rebelião contra o racionalismo ou o puritanismo. Com frequência chama-se um novo "paganismo" e segue um caminho como o de "Dionísmo" de Nietsche ("exuberância, inocência, plenitude, a alegria de viver") o ágape, êxtase, eros, crueldade, intoxicação, primavera,15 "um todo em escala de luzes e cores que vão das formas semidivinas, em uma espécie de divinificação do corpo, para os de uma semi-animalidade saudável e os simples prazeres da natureza incorruptível "- como ele escreveu em particular referência ao mundo antigo). Notamos um espírito semelhante que permeia grande parte do culto moderno de ação, apesar da mecânica e traços abstratos frequentemente presentes neles. Mas a perspectiva que nos interessa aqui é de uma clareza e presença de espírito em cada encontro e evocação, e uma calma que convive com o movimento e as transformações. Ela confere estabilidade a cada passo do caminho, e uma continuidade que é também a de invulnerabilidade e de uma soberania invisível. Isto também exige uma espécie de liberdade do passado e do futuro, a intrepidez de uma alma livre dos laços do eu menor, do "ser" que se manifesta sob a forma de "estar em ação". A naturalidade é exigida por este modo de ser nos impede de usar o termo "heroísmo" para descrever algumas de suas características incidentais, pois não há nada em do pathos, do romantismo, do individualismo, da retórica e até do exibicionismo que quase sempre acompanham a ideia atual de heroísmo. E dificilmente precisamos sublinhar a diferença entre este uso da palavra "agir" e uma certa filosofia acadêmica vazia, uma filosofia ultrapassada neo-hegeliania que tomou o conceito como seu centro[14].

AGIR “SEM DESEJO” A LEI CASUAL.

Abordo agora um aspecto particular da atitude em questão, aplicável a um campo mais amplo e menos exclusivo: o da vida vista como o campo das obras, atividades e realizações que o indivíduo toma a iniciativa deliberadamente. Não estamos tratando agora de experiências simples e vividas, mas com procedimentos que visam um objetivo. O caráter do tipo humano que têm sido descritos deve resultar em uma certa orientação cuja essência foi definida no mundo tradicional por duas máximas básicas.

A primeira delas é agir sem levar em conta os frutos, sem ser afetados pelas chances de sucesso ou fracasso, vitória ou derrota, mais do que pelo prazer ou dor ou pela aprovação ou desaprovação dos outros. Esta forma de ação também tem sido chamada de "agir sem desejo". A dimensão superior, que se presume estar presente em si mesmo, manifesta-se através da capacidade de agir não com menos, mas com mais aplicação do que um tipo normal de homem poderia trazer para a ordinárias formas de ação condicionada. Também se pode falar aqui de "fazer o que precisa ser feito", impessoalmente.

A coexistência necessária dos dois princípios é ainda mais distinta na segunda máxima tradicional, que é a de "agir sem agir". É uma forma paradoxal, do Extremo Oriente, de descrever uma forma de ação que não envolva ou estimule o princípio superior do "ser" em si. No entanto, este último continua sendo o verdadeiro objeto da ação, dando-lhe sua força motriz primária e que a sustenta e a orienta desde o início até o fim. Tal linha de conduta obviamente se refere ao domínio em que a própria natureza é permitida funcionar e ao que deriva da situação particular que se assumiu ativamente como um indivíduo. Este é o próprio contexto em que as máximas de "agir sem levar em conta os frutos" e de "fazer o que precisa ser feito" se aplicam. O conteúdo de tal ação não é o que é dado pelas iniciativas que surgem do vazio da pura liberdade; é o que é definido pela própria lei interior natural de cada um.

Considerando que a atitude dionisíaca diz respeito principalmente ao lado receptivo de se provar e da confirmação de si mesmo no meio do devir ao enfrentar o inesperado, o irracional, e o problemático, a orientação da qual tenho falado diz respeito ao lado ativo, no sentido específico e, de certa forma, externo, da expressão do comportamento pessoal. Outro ditado do mundo da Tradição pode se aplicar aqui: "Seja inteiro no que está quebrado e direto no que está dobrado ". Eu já aludi sobre quando se evocava toda uma categoria de ações que são realmente periféricas e "passivas", que não envolvem a essência, mas são reflexos automáticos, reações irrefletidas da sensibilidade. Até mesmo a suposta plenitude do "viver" puramente, que é em grande parte biologicamente condicionada, não pertence a um plano muito mais elevado. Muito diferente é a ação que surge do profundo e, de certa forma, supraindividual do núcleo do ser, sob a forma de "ser na medida em que se age". Tanto faz seu objetivo; uma pessoa está envolvida nestas ações em sua totalidade. Sua qualidade nunca varia, se divide, ou se multiplica: eles são uma pura expressão do eu, quer no trabalho mais humilde de um artesão ou no trabalho mecânico preciso, em ações tomadas em situações de perigo, de comando, ou de controle de forças materiais ou sociais poderosas. Charles Péguy estava apenas declarando um princípio da ampla aplicação no mundo da Tradição quando ele disse que um trabalho bem feito é uma recompensa em si mesmo, e que o verdadeiro artesão coloca o mesmo cuidado em um trabalho a ser visto, e em um que permanece oculto. Retornarei a este tema em um capítulo posterior.

Um ponto particular que merece ser destacado diz respeito ao real significado da ideia de que nem o prazer nem a dor devem contar como motivos quando se deve fazer o que deve ser feito. Pode facilmente se pensar na linha de um "estoicismo moral", com toda a aridez e a ausência de alma inerente a esse conceito. Na verdade, será difícil para alguém que age a partir de uma base

na "vida" e não do "ser" para imaginar a possibilidade deste tipo de orientação, na qual se obedece nenhuma regra abstrata, nenhum "dever" sobreposto ao impulso natural do indivíduo, porque seu impulso seria, ao invés disso, buscar o prazer e evitar a dor. Isto, entretanto, é um lugar comum derivado da falsa generalização do que só se aplica a certas situações, onde o prazer e a dor são corretamente vistos como ideias isoladas, o que uma preliminar consideração racional se transforma em objeto e motivo de ação. Situações deste tipo são mais raras do que se poderia pensar em qualquer tipo de natureza "sã" (e a expressão se aplica corretamente aqui); há muitos casos em que o ponto de partida não é uma reflexão, mas um movimento vital que ressoa como prazer ou dor à medida que se desenvolve. De fato, pode-se falar de uma "decadência" vital quando os valores do hedonismo e do conforto tomam o primeiro lugar na conduta da vida. Implica uma cisão e uma perda de alma que são análogas à forma que o prazer sexual assume para os depravados e tipos viciosos. Neles, o que de outra forma surge naturalmente do movimento do Eros e conclui com a posse e o abraço da mulher torna-se um fim à parte, ao qual o resto serve como um meio.

Em qualquer caso, o importante é fazer a distinção, bem conhecida pelos ensinamentos tradicionais, entre a felicidade ou o prazer que é ardente, e o que é heroico - usando este último termo com a devida reserva. A distinção corresponde à distinção entre duas opostas atitudes e dois tipos humanos opostos. O primeiro tipo de felicidade ou prazer pertence ao plano naturalista e é marcado pela passividade em direção ao mundo dos impulsos, instintos, paixões e inclinações. A tradição define a base da existência naturalista como desejo e sede, e prazer ardente é o que está ligado à satisfação do desejo em termos de uma atenuação momentânea do fogo que impulsiona a vida.

O prazer heroico, por outro lado, é aquele que acompanha uma decisiva ação que vem do "ser", do plano superior ao da vida, e de certa forma se mistura com a inebriarão especial que foi mencionada mais cedo. O prazer e a dor que não devem ser levados em conta, de acordo às regras de pura ação, são as do primeiro tipo, as naturalistas. A ação pura envolve o outro tipo de prazer ou felicidade, o que seria errado imaginar como habitando um clima árido, abstrato e sem alma. Lá também pode haver fogo e vigor, mas de um tipo muito especial, com a presença constante e a transparência de um princípio mais elevado, calmo e desprendido - que, como já disse, é o verdadeiro princípio de atuação aqui. Também é importante, neste contexto, não confundir a forma de ação (isto é, seu significado interior, o modo de sua validade para o Eu) com seu conteúdo. Não há objeto ardente ou prazer passivo que, em princípio, não pode ser também objeto de heroísmo ou prazer positivo, e vice versa. É uma questão de uma dimensão diferente, que inclui tudo, mas que também inclui possibilidades que caem fora do reino da existência natural condicionada. Na prática, lá são muitos os casos em que isso é verdade e possível com a única condição desta mudança qualitativa, esta transmutação do sensato em hipersensível, no qual acabamos de ver um dos principais aspectos da orientação de um Dionisismo integrado e retificado. Finalmente há uma analogia entre o prazer positivo ou heroico e o que, mesmo no plano empírico, acompanha qualquer ação em sua perfeição, quando seu estilo mostra um maior ou menor grau de diligência e integridade. Todos experimentaram o prazer particular obtida a partir do exercício de uma habilidade adquirida, quando após o necessário esforços para desenvolvê-la (sem se deixar levar pela ideia de "prazer ardente") tornando-se uma habilidade, uma espontaneidade de uma ordem superior, uma maestria, uma espécie de jogo. Assim, todos os elementos considerados neste parágrafo complementam-se mutuamente. Há mais algumas observações a serem feitas em um campo: o das interações às quais o indivíduo está exposto, mesmo se ele estiver integrado em nosso sentido, em virtude de ser colocado em uma sociedade, uma civilização e um ambiente cósmico. Pura ação não significa ação cega. A regra é não se preocupar com as consequências para os sentimentos individualistas e mutáveis, mas não em ignorância das condições objetivas que a ação deve levar em conta a fim de ser o mais perfeito possível, e para não estar condenado ao fracasso

desde o início. Pode-se não ter sucesso: isso é secundário, mas deve não se deve a um conhecimento defeituoso de tudo o que diz respeito às condições de eficácia, que geralmente compreendem a causalidade, as relações de causa de efeito, e a lei das ações e reações concordantes. É possível estender estas ideias para ajudar a definir a atitude que o homem deve adotar em todos as situações, uma vez que ele tenha as noções atuais do bem e do mal. Ele se coloca acima das noções do plano moral não como pathos e polêmicas, mas com objetividade, portanto através conhecimento - o conhecimento de causas e efeitos - e através da conduta que tem esse conhecimento como sua única base. Assim, para o conceito moral de "pecado" ele substitui o objetivo de "culpa", ou mais precisamente "erro"[16]. Para aquele que se centrou na transcendência, a ideia de "pecado" não tem mais sentido do que as noções atuais e vacilantes de bom e mau, lícito e ilícito. Todas estas noções são queimadas por ele e não pode germinar espiritualmente de novo. Poder-se-ia dizer que eles foram desinvestidos de seu valor absoluto, e são testados objetivamente no base das consequências que de fato decorrem de uma ação interiormente livres deles.

Há uma correspondência exata com os ensinamentos tradicionais aqui, assim como havia nos outros elementos comportamentais sugeridos para uma época de dissolução. Para citar uma fórmula bem conhecida que quase sempre é mal compreendida, graças à moralização exagerada, existe a chamada lei do Karma[17]. Refere-se aos efeitos que acontecem em todos os planos como resultado de ações dadas, porque essas ações já contêm suas causas em potencialidade: efeitos naturais e neutros, desprovidos de sanção moral, seja ela positiva ou negativa. É uma extensão das leis que são hoje considerados apropriados para fenômenos físicos, leis que não contêm nenhuma obrigação inata sobre a conduta que deve seguir uma vez que se sabe sobre eles. No que diz respeito ao "mal", há um antigo provérbio espanhol que expressa esta ideia: "Deus disse: pegue o que você quer e paga o preço"; também o provérbio corânico: "Aquele que faz o mal, faz isso apenas para si mesmo". É uma questão de ter em mente a possibilidade de certas reações objetivas, e enquanto as aceitamos mesmo quando são negativas, a ação permanece livre. O determinismo do que o mundo tradicional chamava de "destino" e fez a base de várias formas de adivinhação e oráculos, foi concebido na mesma maneira: tratava-se de certas direções objetivas dos acontecimentos que se pode ou não levar em conta a vantagem ou risco inerente à escolha de um determinado curso. Por analogia, se alguém com a intenção de fazer uma arriscada escalada por uma montanha ou um voo, uma vez que ele tenha ouvido uma previsão de mau tempo, ele pode abandoná-la ou persegui-la. No último caso, ele aceita o risco desde o início. Mas a liberdade permanece; nenhum fator "moral" entra em jogo. Em alguns casos, a "sanção natural", o karma, pode ser parcialmente neutralizado. Novamente por analogia: Alguém pode saber de antemão que uma certa conduta de vida provavelmente causará danos ao organismo. Mas se pode não pensar nisso e, eventualmente, recorrer à medicina para neutralizar seus efeitos. Então tudo é reduzido a uma interação de várias reações, e o efeito final dependerá do mais forte. A mesma perspectiva e comportamento também são válidos no plano imaterial. Se assumirmos que o ser atingiu um alto grau de unificação, tudo que se assemelha a uma "sanção interna" pode ser interpretado no mesmos termos - sentimentos positivos surgirão no caso de uma linha de ação, negativos no caso de uma linha oposta, conformando-se assim com "bom" ou "mal" de acordo com seus significados em uma determinada sociedade, um certo estrato social, uma certa civilização e uma certa época. Além de reações puramente externas e sociais, um homem pode sofrer, sentir remorso, culpa ou vergonha quando age contrariamente à tendência que ainda prevalece em suas profundezas (para o homem comum, quase sempre por condicionamento social ativo em seu subconsciente), e que tem apenas aparentemente silenciado por outras tendências e pelo ditame do "eu físico". Por outro lado, ele sente uma sensação de satisfação e conforto quando ele obedece a essa tendência. No final, a negativa "sanção interior" pode intervir para causar uma ruptura no caso mencionado, onde ele começa a partir do que ele sabe ser o seu mais profundo e autêntica vocação e escolhe um determinado

ideal e linha de conduta, mas depois cede a outras pressões e reconhece passivamente sua própria fraqueza e fracasso, sofrendo a dissociação interna devido à descoordenação da pluralidade de tendências.

Essas reações emocionais são de caráter puramente psicológico. Podem ser indiferentes à qualidade intrínseca das ações e não têm um significado transcendente; nenhum caráter de "sanções morais". São fatos "naturais" à sua maneira, sobre os quais não se deve sobrepor uma mitologia de interpretações morais quando se chegou à verdadeira liberdade interior. Estes são os termos objetivos em que Guyau, Nietzsche e outros trataram em termos realistas tais fenômenos da "consciência moral", sobre os quais vários autores tentaram construir uma espécie de base experimental - movendo-se ilegitimamente do plano dos fatos psicológicos ao dos valores puros - por uma ética que não é abertamente fundada em mandamentos religiosos. Este aspecto desaparece automaticamente quando o ser se torna um e suas ações brotam dessa unidade. Para eliminar qualquer coisa que implique limitação ou suporte eu reformularia isso: quando o ser se torna uma unidade por querer por querer, tendo escolhido a unidade; porque uma escolha está implícita mesmo aqui, cuja direção não é obrigatória. Pode-se até aceitar a não unidade, e na mesma classe de tipos superiores que estamos preocupados aqui, pode haver aqueles que se permitem fazer isso. Nesse caso, sua unidade basal não deixa de existir, mas antes se desmaterializa e permanece invisível em um plano mais profundo. Aliás, na mesma tradição à qual a doutrina do karma pertence existe a possibilidade não só de eliminar a emoção de reações mencionadas acima (através da "impecabilidade", neutralidade interna para o bem e para o mal), mas também da neutralização "mágica" das reações no caso de um ser que realmente esgotou sua parte e, assim, tornam-se ativamente desindividualizados. Essa digressão parcial pode servir para esclarecer como o plano "moral" pode ser eliminado impessoalmente, sem qualquer pathos, através considerando a lei de causa e efeito em sua maior extensão. Mais cedo, examinei o campo das ações externas em que esta lei deve ser levada em consideração. No reino interior é uma questão de saber que o "golpe em si mesmo" pode resultar de certos comportamentos, e de agir em conformidade, com a mesma objetividade. O complexo "pecado" é uma formação patológica nascida sob o signo da personalidade o "Deus da moralidade". As tradições mais metafísicas, por outro lado, caracterizam-se pela consciência de um erro cometido, ao invés do sentido do pecado; e este é um tema que o homem superior de nosso tempo deve fazer o seu próprio, além da dissolução dos resíduos religiosos, seguindo o curso que descrevi. Um adicional esclarecimento vem destas observações de Frithjof Schuon:"Os hindus e os orientais não têm a noção de 'pecado' no sentido semítico; eles distinguem as ações não de acordo com sua intrínseco valor, mas de acordo com sua oportunidade vista de maneira cósmica ou de reações espirituais, e também de utilidade social; eles não distinguem entre 'moral' e 'imoral', mas entre vantajoso e prejudicial, agradável e desagradável, normal e anormal, a ponto de sacrificando o primeiro - mas independentemente de qualquer classificação ética – para interesses espirituais. Eles podem empurrar a renúncia, abnegação e até os limites do que é humanamente possível, mas sem ser 'moralistas' por tudo isso.

Com isso podemos concluir a parte principal de nossa investigação. Em suma, o homem para quem a nova liberdade não significa ruína, seja porque, dada sua estrutura especial, ele já tem uma base firme em si mesmo, ou porque ele está em processo de conquistá-lo através de um ruptura existencial de níveis que restabelece o contato com o dimensão do "ser" – este homem possuirá uma visão da realidade despojada do elemento humano e moral, livre das projeções da subjetividade e de superestruturas conceituais, finalistas e teístas. Esta redução da pura realidade da visão geral do mundo e da existência será descrito a seguir. Sua contrapartida é o retorno da própria pessoa ao puro ser: a liberdade da pura existência no mundo exterior é confirmada na assunção nua de sua própria natureza, do qual ele extrai sua própria regra. A liberdade da pura existência do lado de fora se refletirá na assunção nua de sua própria natureza, da qual será tirada sua própria norma, uma norma que ser uma lei dada a si mesmo na medida em que desde

o início dele não é dado por um estado de unidade, na medida em que coexistem tendências secundárias divergentes e fatores externos procuram exercer sua influência.

No campo prático da ação, consideramos um regime de experimentos com dois graus e duas extremidades. Primeiro há a prova conhecimento de si mesmo como um ser determinado, depois de si mesmo como um ser em quem a dimensão transcendente está positivamente presente. Este último é a base última de sua própria lei, e sua justificação suprema. Depois que tudo desmoronou e em clima de dissolução, só há uma solução para o problema de um significado incondicionado e intangível à vida: a assunção direta do próprio ser nu como uma função de transcendência.

Quanto aos modos de comportamento em relação ao mundo, uma vez que um esclarecimento e a confirmação de si mesmo foi alcançada como descrito, a fórmula geral é indicada por uma abertura intrépida, desprovida de laços e unido no desapego diante de qualquer experiência possível. Onde isso envolve uma alta intensidade de vida e um regime de realização para animar e nutrir o princípio calmo da transcendência interior, a orientação tem algumas características em comum com a “dionisíaca” de Nietzsche; mas a forma como este estado deve ser integrado sugere que melhor termo seria “Apolonismo Dionisíaco”. Quando as relações com o mundo não são os da experiência vivida em geral, mas manifestação de si mesmo através de obras e iniciativas ativas, o estilo sugerido é a do envolvimento em cada ato e da pura e impessoal ação“sem desejo”, sem apego. Chama-se também a atenção para um estado especial de embriaguez lúcida que está ligado a toda essa orientação e é absolutamente essencial para o tipo de homem em consideração, porque toma o lugar daquela animação que, dado um mundo diferente, ele receberia de um ambiente formado pela Tradição, portanto cheio de significado; ou então da adesão subintelectual à emoção e impulsos na base vital da existência, em uma pura base biológica. Por fim, dediquei alguma atenção à realidade de ações e o regime de conhecimento que deve substituir a mitologia das sanções morais internas e do “pecado”. Aqueles que conhecem meus outros trabalhos estarão cientes da correspondência entre esses pontos de vista e certas instruções de escolas e movimentos do mundo da Tradição, que quase sempre diziam respeito apenas à doutrina esotérica. Repito aqui o que já disse: que é apenas por razões incidentais e oportunas que levei em consideração temas de consideração de pensadores modernos, especialmente Nietzsche. Elas servem para criar uma ligação com os problemas que preocupam os europeus que já testemunharam a chegada do niilismo e do mundo sem Deus, e têm procurado ir além destes de uma forma positiva. Isso deve enfatizar que tais referências poderiam ter sido dispensadas completamente. Com a intenção de criar uma ligação semelhante ao que alguns pensadores contemporâneos têm apresentado de forma mais ou menos confusa, parece útil tratar brevemente dessa corrente contemporânea conhecida como existencialismo, antes de passar a alguns setores particulares da cultura e estilos de vida e a atitude adequada a tomar em relação a eles[18]

1 - Robert Reininger Nietzsche e o Senso de Vida

2 – O Unico e Sua Propriedade

3 - Kirillov é um dos protagonistas de Os Demonios, que se mata para negar a existência de deus. Ver J. Evola, Máscara e Rosto do Espiritualismo Contemporâneo

4 - Sobre os "beats" do início do período americano, para distinguir das formas carnavalescas e estúpidas mais recentes, e a crítica correspondente, cf. nosso livro O Arco e a Clava

5 -Trópico de Câncer é de 1934; sua sequência, Trópico de Capricórnio, é de 1939.

6 - A equivalência entre os dois sistemas, o capitalista e o comunista, está na origem do pensamento evoliano: cf. o ensaio Americanismo e Bolchevismo (Nova Antologia, maio de 1929), e as conclusões de Revolta contra o mundo moderno (Hoepli, 1934). Para a relevância desta tese, e uma comparação entre os vários textos, ver J. Evola, The circle closes, J. Evola Foundation, Roma, 1991. Para as articulações do pensamento em evolução sobre americanismo e comunismo, veja as duas antologias de seus escritos: American Civilization, editado por A. Lombardo, J. Evola - Ed . Controcorrente, Nápoles, 2009, e Anticomunismo Positivo, editado por M. Iacona, Fundação J. Evola - Ed. Controcorrente, Nápoles, 2008. A tese evoliana também se difundiu na França com os escritos de Claude Polin, Le totalitarisme (PUF, Paris, 1982) e Le paradis totalitaire (em AA.VV., Le Siècle de Moloch, Éd. Renaissance catholique, Versalhes, 1996). A este respeito, cfr. Bernard dumont, Comunism is fine, in Behemoth, n. 44, julho-dezembro.

7 - É a teoria do "Challenge and Replay" que o historiador inglês Arnold J. Toynbee (1889-1977) coloca na base de sua monumental história da civilização em 12 volumes (A Study in History, 1934-1961), apenas parcialmente traduzido para o italiano.

8 - Evola confirma aqui, na segunda (1971) e terceira (1973) edições de seu livro, o julgamento negativo dado a um "protesto" sem "valores" e referências mais elevadas expresso em uma série de artigos em jornais e revistas em 1968 -1970, alguns dos quais foram publicados como apêndice à terceira edição (1972) e seguintes de Os homens e as ruínas. Ver também J. Evola, Positive anti-comunism, cit. (N.d.C.).

9 - Para uma crítica da psicanálise, ver nossa Máscara e rosto do espiritualismo contemporâneo (1932) [Edizioni Mediterranee, Roma4, 2008], e em particular, para as teorias de Jung, Introdução à Magia.

10 – O Yoga do Poder

11 - A noção de satipattihâna no início do budismo: A Doutrina do Despertar (1943)

12 - É essencialmente a diferença entre ser e ter popularizado por Erich Fromm (1900-1980) em seu famoso ensaio de mesmo nome (1976). Veja L. Pauwels, Monsieur Gurdjieff[

13 - J. Evola, O Yoga do Poder, cit.

14 - Referimo-nos, é claro, ao realismo gentílico

15 - *Esses pontos de referência sempre estiveram presentes na obra de Evoliana, desde o ensaio E. Coué e "agir sem desejo" (em Bilychnis, janeiro-fevereiro de 1925) O Yoga do Poder1949) a Orientamenti (1950) e ao duas edições de Lao-tze (1923 e 1959) reunidas em Tao-tê-ching (Edizioni Mediterranee, Roma, 2000) (N.d.C.).*

16 – J,Evola a Doutrina do Despertar

17 – J Evola O Yoga do Poder

18 - *Uma visão geral do filósofo alemão pode ser lida em J. Evola, o niilismo ativo de Federico Nietzsche, editado por G. Perez, Fundação J. Evola, Roma, 2000. Ver também Máscara e rosto do espiritualismo contemporâneo.*

O BECO SEM SAIDA DO EXISTENCIALISMO

\

SER E EXISTÊNCIA INAUTÊNTICA

É bem sabido que existem dois tipos diferentes de existencialismo. O primeiro pertence a um grupo de filósofos de profissão, cujas ideias até recentemente eram desconhecidas fora de seus estreitos círculos intelectuais. Em segundo lugar, há um existencialismo prático que entrou em vigor após Segunda Guerra Mundial com grupos que tomaram emprestado alguns temas da filosofia existencialistas. Eles os adaptaram para fins literários ou como fundamento para o comportamento anticonformista, pseudo-anarquista e rebeldes, como no caso bem conhecido dos existencialistas de ontem de Saint- Germain-des-Près e outras localidades parisienses, inspiradas sobretudo por Jean Paul Sartre.

Ambos os tipos de existencialismo têm valor essencialmente como sinais dos tempos. O segundo tipo, por toda a sua natureza forçada e esnobe, ainda assim seu valor como um sinal do tempo não é menor que o existencialismo filosófico "sério". De fato, os existencialistas práticos se apresentaram, ou se apresentam, como uma variedade daquela "geração em risco", vítimas da crise final do mundo moderno. Assim, eles podem realmente se encontrar em vantagem sobre os existencialistas filosóficos, que são em sua maioria professores, e cuja conversa acadêmica certamente reflete alguns motivos da crise do homem contemporâneo, mas cujo estilo de vida permaneceu pequeno-burguês, longe da conduta prática, pessoal, anticonformista da segunda mostras de existencialistas atuais. No entanto, é o existencialismo filosófico que nos preocupa aqui. Que fique bem claro que certamente não pretendemos discutir suas posições "filosoficamente", para ver se elas são especulativamente "verdadeiras" ou "falsas." Além do fato de que isso exigiria um tratamento muito mais longo do que posso dar aqui, não seria de interesse para nossos propósitos.

Examinarei, em vez disso, alguns dos motivos mais típicos do existencialismo em termos de seu significado simbólico e, de fato, "existencial", isto é, como testemunhos indiretos no plano abstrato e discursivo da sensação de existência pertencente a um certo tipo humano de nosso tempo. Além disso, este exame é necessário para traçar a linha entre as posições definidas até agora e as ideias dos existencialistas, que é todo o mais importante, pois o uso de uma certa terminologia poderia dar origem à ideia equivocada de afinidades inexistentes. Além de sua sistematização e sua filosofia mais elaborada, a situação dos existencialistas filosóficos é análoga a de Nietzsche: eles também são homens modernos, isto é, homens separados do mundo da Tradição e desprovido de qualquer conhecimento ou compreensão daquele mundo. Trabalham com as categorias do "pensamento ocidental", o que equivale a dizer profano, abstrato e desenraizado. Notável é o caso de Karl Jaspers, talvez o único entre os existencialistas a fazer algumas referências superficiais à "metafísica", confusa por ele com misticismo; ao mesmo tempo que exalta a "iluminação racional", "a liberdade e independência do filosófico", e é intolerante com qualquer forma de autoridade espiritual e secular, e com qualquer alegada obediência para os homens "que se acredita serem os microfones de Deus" – como se nada mais fosse concebível. Esses são os horizontes típicos da intelectualidade de origem liberal-burguesa. Nós, pelo contrário, embora tenhamos considerado e estaremos considerando problemas modernos, não usaremos categorias modernas para as esclarecer ou as descartar. Além disso, mesmo quando os existencialistas seguem parcialmente o caminho certo, acontece como por acaso, não baseado em princípios sólidos, mas com inevitáveis oscilações, omissões, e confusões, e sobretudo em estado de entrega interna. Pior ainda, existencialistas filosóficos usam uma terminologia arbitrária que eles inventaram especialmente e que, especialmente em Heidegger, é de natureza de obstrução inconcebível, supérflua e intolerável.

O primeiro ponto a ser enfatizado no existencialismo é a afirmação da primazia "ôntico-ontológica" desse ser concreto e irreplicável que sempre somos. Isso também se expressa ao

dizer que “a existência precede a essência." A “essência” aqui é equivalente a tudo o que pode ser tido como julgamento, valor e nome. Quanto à existência, que está imediatamente relacionada à “situação” em que cada indivíduo se situa concretamente no espaço, tempo e história. A expressão usada por Heidegger para essa a realidade é “ser-aí” ou “ser-aqui” (Da-sein), aproxima-se do “ser-no-mundo”, a ponto de vê-lo como elemento constitutivo do ser humano.

Para reconhecer a condicionalidade imposta pela “situação” no tratamento de cada problema e a visão do mundo é necessária, diz ele, para não cair na mistificação e autoengano. Qualquer que seja o valor que possam ter, as consequências deste primeiro motivo existencialista acrescentam pouco ao que já estabelecemos quanto à afirmação da própria natureza e da própria lei, e quanto à rejeição de todas as doutrinas e normas que reivindicam universalidade, validade abstrata e normativa. Obviamente confirma a direção para buscar o único apoio em um clima de dissolução. Jaspers, especialmente, traz à luz o fato de que toda consideração “objetiva”, quando desvinculado do contexto dos problemas e visões do mundo, leva inevitavelmente ao relativismo, ceticismo e, finalmente, ao niilismo. O único caminho viável é o de uma “elucidação” (Erhellung) das ideias e princípios a partir de seu fundamento existencial, ou da verdade do “ser” que cada um é. É como se fechar em um círculo. Heidegger, no entanto, diz disso, e não injustamente, que o importante não é sair do círculo, mas permanecer lá da maneira certa. A relação entre esta orientação e um ambiente agora desprovido de sentido é dada pela oposição existencial entre autenticidade e inautenticidade. Heidegger fala do estado de inautenticidade, de desmaiar, de “cobrir-se” ou fugir de si para encontrar-se, de “ser arremessado” na existência anódina da vida cotidiana com seus chavões, tagarelices, mentiras, emaranhados, expedientes, suas formas de “tranquilização” e “abatimento” e suas diversões escapistas. A existência autêntica é vista e procurada quando se sente o vazio subjacente a essa existência e é lembrado ao problema do próprio ser mais profundo, para além do eu social e suas categorias. Aqui temos uma recapitulação de todas as críticas que concluem mostrando o absurdo e a insignificância da vida moderna.

A afinidade dessas ideias com as posições já definidas aqui é, no entanto, relativa, porque o existencialismo é caracterizado por uma inaceitável supervalorização da “situação”. “Dasein” para Heidegger é sempre “ser-no-mundo”. O destino da “finitude situacional” é, tanto para Jaspers quanto para Marcel, um fator liminar, dado em face dos quais o pensamento para e naufagra. Heidegger repete que a característica de “ser-no-mundo” não é acidental para o Eu: embora este último pudesse existir sem ele, não é que o homem é primeiramente, e então tem uma relação com o mundo – uma relação causal, ocasional e arbitrária, uma relação com o que é. Tudo isso pode muito bem ser o caso, mas apenas para um tipo humano diferente daquele que nos diz respeito. Como se sabe, neste tipo humano um desapego interior, embora associado a uma assunção absoluta de sua natureza determinada, limita qualquer “situação” e condições e, de um ponto de vista superior, minimiza e relega a contingência de qualquer “ser-no-mundo”.

Há uma evidente incongruência nos existencialistas, pois ao mesmo tempo em que geralmente consideram uma ruptura desse “fechamento” do indivíduo, uma superação dessa simples imanência que, como viramos, prejudicaram gravemente as posições de Nietzsche. Já em Soren Kierkegaard, considerado o pai espiritual dos existencialistas, a “existência” é apresentada como um problema; com um uso especial do termo alemão *Existenz*, diferente do uso corrente, ele define existenz como um ponto paradoxal em que o finito e o infinito, o temporal e o os eternos, são co-presentes, encontrando-se, mas excluindo-se mutuamente. Portanto, parece ser uma questão de reconhecer a presença no homem sa dimensão transcendente (seguindo o hábito abstrato da filosofia, os existencialistas também falam do homem em geral, ao passo que se deve sempre se referir a um ou outro tipo humano.) Ainda assim, podemos aceitar a concepção de Existenz como a presença física do eu no mundo, forma e situação determinadas, concretas e

irrepetíveis (cf. teoria da própria natureza e lei no capítulo) e, simultaneamente, como uma presença metafísica do Ser (de transcendência) no eu. Nessa linha, um certo tipo de existencialismo também poderia levar a outro ponto já estabelecido aqui: o de um antiteísmo positivo, uma superação existencial da figura de Deus, objeto de fé ou dúvida. Como o centro do eu é também misteriosamente o centro do Ser, “Deus” (transcendência) é uma certeza, não como um assunto de fé ou dogma, mas como presença na existência e liberdade. O ditado de Jaspers: “Deus é uma certeza para mim na medida em que existo autenticamente”, relata de certa forma o caminho para o estado já indicado, em que colocar o Ser em questão.

A partir desta primeira dissecação de ideias existencialistas podemos contar que o lado positivo é o destaque da estrutura dual de um determinado ser humano tipo (não do homem em geral) e a perfuração do plano da “vida” para admitir um tipo mais elevado de presença. Mas veremos o problema que tudo isso implica, e que o existencialismo não resolve.

SATRE: A PRISÃO SEM MUROS

De todos os existencialistas, Sartre é talvez o que mais enfatizou a “liberdade existencial”. Sua teoria reflete essencialmente o movimento em direção ao desapego que levou ao mundo niilista. Sartre fala do ato (nèantisant) do ser humano, que expressa sua liberdade e constitui a essência e o sentido último de cada movimento dirigido a um fim e, em última instância, de toda a sua existência ao longo do tempo. A “justificação” especulativa de tal ideia é que “para agir é preciso abandonar o plano do ser e resolutamente atacar o do não-ser”, porque cada meta corresponde a uma situação ainda não existente, portanto, para um nada, para o espaço vazio de aquilo que é mera possibilidade. A liberdade em ação introduz, então, o “nada” para o mundo: “o ser humano repousa primeiro no seio de ser, então se desprende dele com um recuo que “nulifica” (recul neantisant). Isso ocorre não apenas quando a liberdade põe em questão o ser duvidando, interrogando, procurando e destruindo, mas também em qualquer desejo, emoção ou paixão, sem exceção. A liberdade é então nos apresentado como “uma ruptura nidificante com o mundo e com si mesmo”, como pura negação do dado: não ser o que é, mas ser aquilo que não é. Pela repetição, esse processo de ruptura e transcendência que não deixa nada para trás e vai em direção ao nada, dá origem ao desenvolvimento da existência no tempo (à“temporalização”). Sartre diz precisamente: “Liberdade, escolha, aniquilação e temporalização são uma e a mesma coisa”.

Essa visão é compartilhada por outros existencialistas, especialmente por Heidegger, quando localiza na “transcendência” a essência, a estrutura fundamental do sujeito, do eu, ou do quer que se queira chamar “a entidade que sempre somos”. Mas é Sartre o responsável por relacionar tais visões ao seu alicerce “existencial”, feito a partir da experiência específica do último homem que, tendo queimado todos os suportes ou vínculo, encontra-se consignado a si mesmo.

Sartre emprega todos os argumentos sutis para demonstrar “objetivamente” que o fundamento final de qualquer ação humana é a liberdade absoluta, que não há situação em que o homem não seja compelido a escolher, não tendo outra base em sua escolha fora de si mesmo. Assim, Sartre aponta que mesmo não escolher é uma escolha, de modo que basicamente o ato de volição implica não mais liberdade do que o ato apaixonado, do que a entrega de si mesmo, obedecendo, ou dando lugar ao instinto. Referindo-se à “natureza”, “fisiologia”, “história”, e assim por diante, não sendo uma desculpa válida, porque de acordo com determinados termos, a própria liberdade fundamental e a própria responsabilidade ainda subsistem. Assim, o que em Nietzsche era um imperativo - que o homem superior não deve nada a que confiar sua responsabilidade e sensação de viver – é aqui posta como um dado comprovado por uma análise filosófica. Mas o estado de espírito de Sartre é muito diferente. Para ele, o homem é como alguém numa prisão sem muros; ele não consegue encontrar, seja em si mesmo ou fora de si, qualquer refúgio de sua liberdade; ele é destinado, condenado a ser livre. Ele não é livre para aceitar ou recusar sua liberdade; ele não pode escapar disso. Já mencionei este estado da mente como a evidência mais característica do sentido específico e negativo que a liberdade assumiu em um certo tipo humano na época de niilismo. A liberdade que não pode deixar de ser tal, que não pode escolher ser ou não ser liberdade, é para Sartre uma limitação, um princípio primordial, insuperável e um angustiante “dado”.

Em sua filosofia, tudo o mais, incluindo o mundo exterior, a totalidade das limitações pertencentes aos homens, coisas ou eventos, é supostamente nunca um constrangimento real; cada impotência, cada tragédia, mesmo a própria morte, pode ser assumida, em princípio, dentro da liberdade. Na maioria dos casos tudo se reduzirá a fatores que ainda se deve levar em conta, mas que não são internamente vinculantes (como se estivessem seguindo a objetiva linha de conduta considerada abaixo no capítulo 16). Aqui Sartre tomou de Heidegger o conceito de

“instrumentalidade” (Zuhandenheit) do caráter de “meros meios utilizáveis” que tudo o que nos chega de fora, de pessoas e coisas, pode nos apresentar: sempre pressupõe não apenas minha estrutura ou formação particular, mas também qualquer atitude, objetivo ou direção selecionada ou aceitada apenas por mim, para a qual os fatores externos deixam de ter um caráter neutro e se tornam conhecido como favorável (utilizável) ou adverso. Qualquer um desses personagens pode ser invertido ao ponto em que minha posição muda, a ordem dos meus objetivos e tendências. Mais uma vez, não há saída do círculo fechado de sua própria liberdade básica. “[O homem] só fez o que ele quis; ele só quis o que fez”. Não vou divagar aqui sobre os detalhes da obra muitas vezes paradoxal de Sartre e argumentar sobre este assunto. É mais interessante perceber que todos estes descrevem a imagem específica do homem livre, “aniquilador”, sozinho com ele mesmo. Sartre escreve: “Não temos o anterior ou o posterior diante de nós o reino luminoso de valores, justificativas ou causas. Estou abandonado a minha liberdade e responsabilidade, sem refúgio dentro ou fora de mim, e sem desculpa”.

Quanto ao tom emocional, equivale a sentir liberdade absoluta não como uma vitória, mas como um fardo. Heidegger ainda usa o termo “peso” (Último) para caracterizar a sensação que se sente, uma vez a si mesmo “lançado” no mundo: estamos muito atentos ao sentido de “estar-aqui”, mas no escuro quanto à “de onde” e “para onde”. Além disso, a introdução do conceito de responsabilidade já revela uma das as principais falhas de todo existencialismo: a quem é responsável? Uma “aniquilação” radical, quando interpretada em relação aos nossos tipo humano como uma manifestação ativo da dimensão da transcendência, não deve tolerar nada que possa dar à palavra “responsabilidade” tal sentido: naturalmente, queremos dizer um sentido “moral”, além das consequências, repercussões externas, sejam físicas ou sociais, que se pode esperar para um determinado ato, internamente livre. Uma pessoa se encontra já confrontado com a conhecida situação de uma liberdade que se sofre, ao invés de reivindicar, junto ao homem moderno que não é livre, mas encontra-se livre no mundo onde Deus está morto. “Ele está entregue à sua liberdade.” É daí que vem seu profundo sofrimento. Quando ele está totalmente ciente disso, a angústia toma conta dele e a sensação absurda de uma responsabilidade reaparece.

EXISTÊNCIA. ESTAR LANÇADO NO MUNDO.

Consideramos agora outro tema característico e sintomático do existencialismo: o da natureza problemática do "Dasein ". Para Heidegger, a base do Dasein é o nada; só se atira para o mundo como uma mera possibilidade de ser. Em existência, para a entidade que eu sou, a questão metafísica diz respeito ao meu próprio ser: Eu posso alcançá-lo, ou não o fazer. A estranha definição de Heidegger do que o individual é "uma potencialidade existente do ser", e também "um projeto lançado ao mundo" (e um mero projeto não é necessariamente realizado). Sartre: "O eu que sou depende, em si mesmo, do que eu ainda não sou, precisamente como o eu que ainda não me tornei depende do que eu sou ". Aqui encontramos a angústia existencial, que Heidegger distingue corretamente do medo. O medo surge na face do mundo, devido a situações externas, físicas ou de perigo; não existiria se a angústia não existisse, causada pelo sentimento da natureza geralmente problemática do próprio ser, e pela sensação de que ainda não o é; que se pode ser, mas também pode não ser. Esta teoria é outra testemunha do clima da existência moderna e a uma traumatização básica do ser. Vai sem dizer que seria absolutamente incompreensível em um integrado sistema humano, que desconhece a angústia, daí também o medo. No existencialismo que não conhece aberturas em bases religiosas, uma consequência grave, mas lógica, da concepção do eu como mera possibilidade incerta de ser é a temporalidade ou a historicidade da existência. Se eu não sou nada, se me falta uma base metafísica preexistente, se eu apenas sou esse mero projeto de mim mesmo com potencial de se realizar, evidentemente eu existo apenas no que essa atuação do meu projeto de ser se desdobrará – ou não, como pode ser o caso. Assim, o eventual processo de "transcendência" previsto por este tipo de existencialismo é puramente horizontal, não vertical em caráter. Como veremos, Heidegger fala de um "êxtase horizontal temporal, "significando que a entidade de cada um de nós não é temporal porque acontece de se encontrar dentro da história, mas porque é assim em sua própria natureza básica: é capaz de ser unicamente dentro do tempo. Tendo em vista angustiado recurso tornando-se a fonte do próprio ser, e também dado o reconhecimento da insignificância da existência "inautêntica em uma vida que é socializada, superficial e anódina, temos evidentemente atingido o limite extremo de uma verdadeira "filosofia de crise", que nós poderia ter sido incluída entre as variedades do niilismo moderno. Obviamente, não podemos colher nada que valha a pena de estes temas existenciais para suportar os problemas e a orientação do homem que nos preocupa. Assim como excluímos o intrínseco e fundamental valor de "estar no mundo", devemos também excluir, para a homem integrado, a temporalidade no sentido limitador utilizado até agora. A idéia da simples possibilidade de ser, de eu ser ontologicamente meu projeto próprio, realizável ou não, só é aceitável para nós dentro limites precisos. O que está em questão não é "ser", mas um de seus limites modalidades determinadas: reconhecida, querida e assumida. Desde que está na dimensão transcendente não está em jogo, o sentido da própria problemática a natureza é relativizada e desativada, e se elimina a angustia metafísica que o homem dos existencialistas, tendo uma constituição diferente, sente e, de fato, é obrigado a sentir. Passando a outro ponto existencialista, ao introduzir o conceito de um "projeto", descobre que tem que admitir um ato não-dedutível que ocorreu antes da existência individual no mundo: uma decisão misteriosa que determinou o esquema desta existência. Sim, é apenas uma possibilidade de existência, mas é sempre determinada e incontroversa no caso em que for realizado. Podemos ver aqui como um motivo pertencente a metafísica tradicional, tanto no Oriente como no Ocidente (para este último, ver Plotinus) caiu sobre o solo mais impróprio. As doutrinas tradicionais aceitaram uma predeterminação que é de certa forma atemporal, pré-cósmica e pré-natal, ligado ao conceito de "própria natureza" (o Hindu svadharma, a "face original" da filosofia do Extremo Oriente). Eles assim justificavam dentro de certos limites os preceitos de fidelidade a si mesmo, auto-eleição e responsabilidade. Mas por estes motivos, não se pode mais se apegar ao princípio existencialista: "a existência precede a essência". Essência

deve referir-se corretamente à pré-formação que contém potencialmente que deve ser realizado na existência humana se seguirmos um caminho de “autenticidade”, isto é, de profunda unidade consigo mesmo.

Mesmo Sartre, por toda a sua ênfase na liberdade “aniquiladora” do Eu chegou a essa ordem de ideias sem nunca suspeitar que elas pertencem a uma sabedoria milenar. Ele fala de um “projeto fundamental”, devido à uma liberdade original, que é a base de todos os planos particulares, objetivos e movimentos passionais ou voluntários que podem tomar forma na “situação”. Mesmo para ele existe uma escolha pré-temporal, atemporal, “uma síntese de todas as minhas possibilidades presentes”, que permanecem no estado em meu ser até que as “circunstâncias particulares as tragam à luz, sem, com isso, suprimir sua participação como um todo”. Nós podemos pensar em uma analogia de tais ideias com o que foi dito sobre os testes de autoconhecimento, o amor fati e até o estado dionisíaco, mas sempre como limitado àquela parte do meu ser que está ligada à forma. Há, no entanto, uma diferença essencial no fato de que para a consciência existencialista o caminho que conduz “de volta” está bloqueado: bate contra algo que lhe parece impenetrável, injustificável, na verdade fatal. Sartre mesmo diz drasticamente que qualquer uso particular dessa liberdade inescapável, seja em decisões voluntárias ou apaixonadas, racionais ou irracionais, ocorre “quando as apostas já estão feitas”. Assim, ele compara a original escolha ao ato de jogar a bola na roleta, ato com o qual tudo já está potencialmente decidido. Enfrentamos, portanto, um curioso contraste entre dois temas distintos: a da liberdade sem forma tendo como base o nada, e o da liberdade como uma espécie de destino, uma determinação primordial que basicamente anula a anterior ou a torna tão ilusória como sempre. Isso reflete uma sensação interior típico de um período de dissolução. Nesse contexto, dois motivos de Heidegger parecem bastante insignificantes, que de outra forma poderia corresponder aos elementos já mencionados para a atitude do homem integrado. Um deles é o seu conceito de decisão (Entschlossenheit), que corresponde a atos que são verdadeiros ao próprio Ser e o despertar do estado de anódino e semiconsciente entre outros. A outra é o conceito de momento como abertura ativa e contínua no tempo às circunstâncias que se apresentam como chances de realizar as próprias possibilidades. A correspondência é apenas um fator exterior. Na verdade, as perspectivas existencialistas não parecem ser muito diferentes das teológicas quando fala sobre a "liberdade da criatura", ou seja, o livre arbítrio que Deus deu ao homem, deixando-lhe as únicas alternativas de renunciar a ele, ou então ser banido e condenado se ele fizer um uso real de decidir e agir de qualquer forma, exceto aceitar e seguir a vontade e lei divina.

Esta estrutura religiosa é obviamente inexistente quando o existencialismo reflete o clima do mundo sem Deus, mas a mesma situação existe de forma encoberta, com os mesmos complexos emocionais. É diretamente admitido no existencialismo que se desviou na direção religiosa (Jaspers, Marcel, Wust, para não mencionar as epígonos italianas desta tendência). Jaspers, por exemplo, termina limitando a liberdade existencial a isso o que permite que o projeto apresentado como uma dada possibilidade seja acionado ou não acionado, mas não alterado. Ele tira disso um imperativo moral nestes termos: "É assim que você deve ser, se você for fiel a si mesmo. O mal, sem valor, Jaspers refere-se antes à vontade que se nega, porque se contradiz, porque não escolhe o que já escolheu ser. Aparentemente, em parte, este é novamente o caminho que também traçamos: mas imediatamente nos deparamos com o já mencionado momento diferenciador, que é Isto pode novamente parecer ser em parte o caminho que temos rastreado, até chegarmos ao momento da divergência, que é a passividade de Jaspers diante de uma "situação de fronteira" cuja opacidade faz com que ele se desvie e abdique. Ele até cita o ditado cristão: "Seja feita a tua vontade", e acrescenta: "Sinto com certeza que em minha liberdade não sou livre em virtude de mim mesmo, mas que me é dada para mim mesmo; posso até falhar em mim mesmo e não alcançar minha liberdade", a suprema liberdade é estar "consciente de si mesmo como liberdade do mundo e como suprema dependência do

transcendente", e ele também menciona a "demanda oculta e sempre incerta que vem da divindade".

Heidegger também fala de ter-se diante de si mesmo como "um inexorável enigma, do “possível ser” (o eu) entregue ou confiado a si mesmo, envolvido em uma dada possibilidade sobre a qual o livre arbítrio não pode mais ficar indiferente. No entanto, este autor nega que exista qualquer entidade de que derivar "Dasein", ou seja, meu ser concreto e determinado no mundo e no tempo. Pior ainda, Heidegger não pode encontrar nada melhor do que reavivar o conceito de "voz da consciência ", interpretado como "um chamado que vem de mim mesmo e acima de mim ", quando eu estou ensurdecido pelo barulho da vida exterior inautêntica, e não têm coração para a escolha já feita. O fato de Heidegger ver na voz da consciência um fenômeno objetivo e constitucional de Dasein e se abstém, seguindo seu método fenomenológico, de interpretar em sentido religioso ou moral, não afeta de modo algum a passividade da experiência e da relativa transcendência ("acima de mim") desta voz. Assim, ele trata como inexistente o esforço crítico do período niilista, o que mostrou quão indeterminada e relativa é esta "voz", sem qualquer valor normativo, objetivo ou inequívoco. Quando Sartre trata o "projeto original" e diz "Eu escolho o todo de mim no "mundo inteiro”””, ele admite a possibilidade de uma mudança que afeta a escolha original, mas em termos de uma falha, uma ameaça abissal que paira sobre o indivíduo desde o nascimento até a morte. Nós, por outro lado, vimos que é somente através de tais despertares que a norma de ser absolutamente você mesmo pode receber sua confirmação e sua suprema legitimação como liberdade, incondicionalidade e transcendência. É o segundo grau de conhecimento de teste de si mesmo a vida animal se desdobra, com ou sem regras, mutável e sem decisão. Para cima deste ponto eu poderia concordar, se Jaspers não acrescentasse que tal existência devem estar sujeitos a "valores morais" (de onde estes vêm? o que os justifica?), e se ele deixasse claro que não se trata do conteúdo particular da ação, mas das várias formas em que qualquer ação que seja, sem restrições ou exclusões, pode ser vivida. Assim, não excluiria necessariamente aquelas ações que, em um outro tipo pertenceria à vida "naturalista" ou condicionada. No segundo nível de Jaspers, o "mal" é a fraqueza humana diante do que deve ser feito; é o auto-engano e a impureza dos motivos com as quais justificamos certas ações e comportamentos a nossos próprios olhos. Aqui também não encontro nada a que me opor. Mas, no terceiro nível, o "mal" é a "vontade ao mal ", definida como "a vontade niilista de destruição por seu impulso à crueldade", "a vontade niilista de destruir tudo isso" que tem seu “valor". Por outro lado, "bom" é o amor, que carrega uma pessoa para o ser e cria uma relação com a transcendência que no caso contrário, seria dissolvido na afirmação egoísta do eu. Nenhum comentário é necessário para indicar quão pouco incondicionado é a "demanda não condicionada", da qual Jaspers fala. Não se de ir tão longe quanto Nietzsche ao exaltar o tipo de comportamento oposto, tal como desordem, crueldade e dureza "sobre-humana", a fim de perceber que Jaspers caiu de cabeça na órbita do religioso ou social moralizante, e que o caso de uma ruptura de descondicionamento que eu tenho descrito, que incorre no teste extremo de seu próprio status ontológico e a verificação da própria soberania, não tem lugar em seu sistema. Para concluir esta parte de minha análise, pode ser dito que o existencialismo deixa o problema fundamental por resolver: o de um problema específico, positivo, e relação central com a dimensão transcendente. Pois é somente o lugar de transcendência dentro de nós que pode decidir sobre o valor e sentido último das tarefas existenciais relacionadas com o domínio absoluto de Dasein, isto é, o que eu sou ou posso ser de forma determinada. Que nada de fato deva ser registrado neste sentido é a evidente forma como os existencialistas concebem o ato pré-temporal (se eles o conceberem, e não simplesmente deixá-lo ao esquecimento do absurdo), o que eles com razão têm proposto como a origem da individuação, real ou possível. Vemos aqui motivos que parecem replicar os do pessimismo órfico ou o Schopenhaueriano: a existência, Dasein, não é sentida apenas como expulsão e como "atirado" (Geworfenheit) irracionalmente para o mundo, mas também como uma "queda"

(Heidegger's Ab-fallen, Verfallen) e até como uma dívida ou uma falha (que é o duplo significado da palavra alemã Schuld).

A angústia existencial, portanto, é causada pelo ato ou escolha com que se obscuramente desejava ser o que é agora, ou o que deveria ser (se um pode); é causado pelo uso feito de uma liberdade que é de certa forma transcendente, para o qual não há nenhum significado ou explicação, mas para qual permanece responsável. Nenhum dos esforços filosóficos dos existencialistas, especialmente Heidegger e Sartre, conseguiram dar sentido a tais noções, que realmente derivam de um resíduo oculto e tenaz de uma extrovertida atitude religiosa, especificamente a partir da ideia original de pecado, como dado no axioma de Spinoza: Omnis determinatio est negatio (cada determinação é uma negação). Isto se resume a dizer que o Dasein é censurável "só pelo simples fato de existir"; a existência, ambos de fato e como um projeto simples é, em todos os casos, determinado e finito, por isso exclui necessariamente todas as infinitas possibilidades do ser puro, que poderia igualmente ter sido o objeto da escolha original. É por isso que é "culpado". Jaspers, em particular, sublinha este ponto: Minha culpa está no destino de ter escolhido (e de não ter sido capaz não escolher) apenas a única direção que corresponda ao meu real ou possível ser, e negando todos os outros. Esta é também a fonte da minha responsabilidade e "dívida" para com o infinito e o eterno. Uma tal ordem de ideias obviamente só poderia apelar para um tipo que estava tão fora do centro no que diz respeito à transcendência a ponto de sentir que era externo a si mesmo. Isto o torna incapaz de se identificar com o princípio de sua própria escolha e sua própria liberdade antes do tempo; e, portanto, como contrapartida, a sensação de liberdade de Sartre como algo estranho ao qual se está condenado. Um outro e mais particular a implicação aparece em um conceito rígido, falso, de transcendência de substância... do Absoluto, do Ser, do Infinito, ou o que quer que se prefira para chamar o princípio em que ocorreu a individualização original e ato finalizador que é apresentado como uma queda. O absurdo desta visão pode ser ilustrado por um paralelo da vida cotidiana. É como se eu tivesse sido deixado inteiramente a mim mesmo na decisão de como passar a noite, ir a um concerto, ficar em casa para ler, sair para dançar ou beber, e assim em diante e depois me sentir culpado e endividado simplesmente porque eu tinha decidido por uma dessas possibilidades e excluído as outras. Alguém que é realmente livre, quando faz o que quer, não tem "complexos" ou exame de consciência deste tipo, nem se sente "finalizado" e caído porque assim ele exclui outras possibilidades. Ele sabe que poderia fazer o contrário, mas apenas um histérico ou neurótico seria conduzido por tal pensamento em "angústia existencial". É verdade, a transparência em si mesmo de sua própria base original, a Grund, pode ser em diferentes graus, mas é a orientação que conta aqui. Medido por esta pedra de toque, o existencialismo condena a si mesmo.

Fazendo uma breve digressão para o plano abstrato, metafísico, encontra-se falsas e constringentes a concepção de um absoluto e de um infinito que estão condenados à indeterminação e à flutuação no meramente possível. Ao contrário, o verdadeiramente infinito é o poder livre: o poder de uma autodeterminação que não é de modo alguma sua própria negação, mas sua própria afirmação. Não é a queda de uma espécie de "totalidade" fundamentada, mas o simples uso do possível. A partir desta ideia, pode-se ver o absurdo de falar da existência como uma falta ou pecado, meramente em virtude de sendo uma existência determinada. Nada nos impede de adotar o ponto de vista contrário, por exemplo, o da Grécia clássica, que vê no limite e forma a manifestação de uma perfeição, de uma conclusão, e uma espécie de reflexo do Absoluto. O tipo humano ao qual todas essas ideias existencialistas apelam é caracterizado por uma vontade fraturada e assim permanece; a vontade (e a liberdade) do "antes" ao qual se refere o mistério de Dasein, e a vontade (e a liberdade) deste mesmo Dasein no mundo e na "situação", não são reatribuídas (reatando as duas partes de uma espada quebrada foi um tema esotérico utilizado na simbologia da literatura cavalheiresca medieval)[1]. Quando Jaspers afirma que conhecendo minha própria origem como uma existência

determinada por uma escolha não me "possibilita", isto é, não libera os laços obscuros e a irracionalidade que isso representa e assim me dá liberdade (ou o pressentimento de liberdade), isto evidentemente deriva do fato de se sentir separado dessa origem, cortado da dimensão transcendente, separada do ser original. Para a mesma razão, Kierkegaard concebeu a coexistência do temporal e o eterno, do transcendente e da individuação irrepetível como uma situação "dialética" paradoxal, angustiante e trágica, para ser aceito como é, em vez de ser superado, posando o segundo termo em função do primeiro, de modo a restaurar à unidade aquilo que no homem "é fragmento e mistério e uma oportunidade terrível".

Quando o próprio Jaspers diz isso sem a presença da transcendência, a liberdade seria puramente arbitrária, sem qualquer sentimento de culpa, ele confirma da maneira mais clara possível como a existência sente a transcendência... a saber, como uma espécie de "pedra" paralisante e um convidado angustiante". Ao projetá-lo fora de si mesmo, a relação com a transcendência está fora do centro, exterior e dependente. Isto é muito parecido com a relação na consciência religiosa de que se pode muito bem acusar a filosofia de fazer muito alarido sobre nada, e de ser apenas um prolongamento do mundo religioso em crise, não um espaço que possa abrir afirmativamente, além desse mundo. Transcendência como liberdade, deve fornecer à existência uma base de calma e incomparável segurança, com uma pureza, uma integridade e um absoluto poder de decisão na ação. Em vez disso, ele alimenta todos os complexos emocionais do homem em crise: angústia, náusea, inquietude, achar o seu próprio ser problemático, o sentimento de culpa obscura ou de queda, desenraizamento, um sentimento de absurdo e a solidão irracional, uma solidão não-admitida (embora alguns, como Marcel, admitia plenamente), uma invocação do "espírito encarnado", o peso de uma responsabilidade - incompreensível, porque ele não recorrer a posições abertamente religiosas (e portanto coerentes) como aquelas de Kierkegaard ou Barth, onde a angústia se refere ao sentimento da alma que está sozinha, caída e abandonada a si mesma na presença de Deus. Em tudo isso, os sentimentos aparecem como aqueles que Nietzsche advertiu em o caso de um homem que se fez livre sem ter a estrutura necessária: sentimentos que matam e despedaçam um homem-moderno - se ele é incapaz de os despedaçar primeiro.

HEIDEGGER: FUGA PARA O AVENTE E O “SER PARA A MORTE”. MORTE DO EXISTÊNCIALISMO.

Para completar esta análise "existencial" da base do existencialismo, será útil retornar a Heidegger, que, como Sartre, exclui a "abertura vertical" da religião e afirma ser "fenomenologicamente" agnóstico.

Temos visto que a obscuridade já inerente ao existencialismo é exacerbada em Heidegger por sua visão do homem como uma entidade que não incluem estar dentro de si (ou por trás dele, como sua raiz), mas sim antes como se fosse algo a ser perseguido e capturado. O ser é concebido aqui como a totalidade das possibilidades, em relação às quais é o culpado ou, tomando o outro significado de Schuld, em dívida. Os existencialistas nunca explicam por que este é o caso, ou por que se deve sentir este destino de apreender uma totalidade pandêmica a todo custo. Podemos explicar isso com referência ao que eu já disse: que tudo isso é sintomático de alguém que sofre o desdobramento ou atividade do transcendente como uma força coerciva, sem nenhum sentimento de liberdade. É como se as possibilidades necessariamente excluídas de um ser finito (sendo a finitude a negação, como explicado no capítulo 14) foram projetadas em metas e situações como se o homem estivesse diante de si, superando-se (o termo utilizado é na verdade Sich-vorweg-sein) em um processo que pode nunca conduzir a uma posse real, em uma sucessão "horizontal e extática "1 (êxtase aqui no significado literal de saída de uma Stasis) que constitui a "temporalidade autêntica". É assim que Heidegger apresenta as coisas.

As perspectivas não poderiam ser mais sombrias. Dasein, o Eu, que não é nada em si, busca ser que está fora e diante de si, e assim corre através do tempo, no mesmo relacionamento dependente do homem sedento buscando água - com a diferença de que é inconcebível que ele chegue ao Ser, quando ele ainda não o possui (como a Eleatic os filósofos diziam que nenhuma violência pode fazer com que se seja o que não é). A visão da vida no existencialismo heideggeriano poderia muito bem ser caracterizada pela expressão de Bernanos: um voo em frente (une fuite en avant). Também sublinha o absurdo de falar de uma "decisão" (Entschlossenheit), em sentido realmente afirmativo, para qualquer ação ou momento em que a "êxtase horizontal" está se desenvolvendo, enquanto que é exatamente isso que se aplica para o tipo humano que nos interessa: tornar-se e existir no tempo são substancialmente transformadas em sua estrutura e significado. A escuridão da força para baixo, a necessidade, a compulsão e a tensão inquietante são destruídas, e a existência assume um caráter de agir e viver de forma decisiva, que se origina de um princípio existente, que é desprendido e livre com a sua ação determinada. Isto acontece naturalmente quando a ação cai para longe do eu, ou é transferido para a transcendente dimensão-do-Ser.

Alguém falou de um "frenético desejo de viver”, de “viver a qualquer preço”, que não é o resultado do ritmo da “vida dentro de nós, mas de o ritmo da morte". Este é um dos principais traços de nosso tempo. Não seria imprudente dizer que este é o significado último do existencialismo de Heidegger, quando pensado até seus fundamentos, ou seja, do existencialismo que não admite abertura religiosa. Este é seu conteúdo "existencial" efetivo, por mais o que possa parecer ao filosofo. Este significado parece ser confirmado pelas ideias que se encontram com em Heidegger sobre a morte, muito singularmente. Basicamente, é somente na morte que ele vê, e problematicamente confina, a possibilidade de capturar isto que está sempre escapando e fugindo diante de nós a tempo. Portanto, Heidegger fala da existência em geral como um "Ser para a morte", como um "Ser para o fim".2 Morte supera o ser, porque cessa sua constante e irremediável privação e não-totalidade, e lhe oferece "sua própria possibilidade, incondicionada e insuperável". E a angústia do indivíduo diante da morte, que trata do golpe fatal para Dasein, é a angústia diante desta possibilidade. Esta coloração emocional é novamente

típica e significativa, mostrando como a condição de passividade persiste mesmo aqui, no rosto daquele "fim" que representa a "realização", como no duplo sentido da palavra grega telos, no contexto da doutrina tradicional de mors triumphalis (morte triunfante). Heidegger procede com uma acusação de uma forma de "inautenticidade" e de tranquilização diversiva que visa não apenas a estúpida indiferença perante a morte, mas também a atitude que julga a preocupação com a morte, e a angústia em face dela, como efeminado e covarde, preferindo enfrentá-lo com impassibilidade. Ele fala da "coragem de ter angústia diante de morte "3 o que é absolutamente inconcebível, para não dizer ridículo, para um tipo humano integrado.

O caráter negativo de todo o processo existencial, que inclui a morte e os gravitados ao seu redor, é mais uma vez confirmado pela conversa de Heidegger de "morrer como se estivesse sendo lançado na sua própria possibilidade de ser, incondicionado e insuperável “4 Soa como um destino do tipo mais sombrio. E assim como o que está diante de Dasein, o anterior estado do que somos, cai fora da zona iluminada pela Heideggeriana (e não-Heideggeriana) consciência existencial, então tudo "depois morte" é deixado na obscuridade, incluindo os problemas de sobrevivência e póstumo de uma existência superior ou inferior após esta passagem mortal.

Ainda menos atenção é dada àquela "tipologia de morte" que tinha uma parte tão importante nas doutrinas tradicionais: eles viram nas várias maneiras de abordar a morte um fator mais importante em relação ao que a própria morte pode representar e, além disso, o que pode ocorrer post-mortem em cada caso.

Os poucos motivos positivos casualmente tocados por Heidegger são, portanto, neutralizados por uma limitação essencial. Observações tais como que a liberdade e a “fundação" (ou seja, a base do "aquele ser que é a nossa verdade") e como tal, é também o “abismo sem fundo do Dasein", se revelam e carecem de qualquer significado real, não mais do que a necessidade de "libertar-se a si mesmo de Egoity [lebbeit, a qualidade de ser u m Eu] para conquistar a si mesmo em uma autêntica individualidade" (que voltaria àquele abismo livre). Respondendo à acusação de afirmar uma "antropocêntrica" liberdade, Heidegger se apressa em lembrar que para ele a essência de Dasein é "extasiante, portanto excêntrico" (sic!), e que, portanto, a temida liberdade é um erro; de modo que, afinal de contas, permanece a alternativa simples da inautênticidade que está fugindo de si mesmo e dissolvendo-se no irrelevante e anódina da vida cotidiana da sociedade, ou então a obediência à exigência de ser que se traduz em aceitar o "Ser para a frente... a morte", depois de passar a vida na vã busca dessa fatal *morgana*, a totalidade do ser; ou seja, depois de ter experimentado transcendência apenas como a que se desdobra e urge de dentro do indivíduo e seu devir, agindo quase como um vis a tergo (força de atrás).

Como último ponto, gostaria de mencionar o colapso final do existencialismo como visto no ponto de vista de Jaspers sobre o afundamento, a derrota e o fracasso (das Scheitern). É preciso primeiro aceitar duas condições bastante incompatíveis. Uma diz respeito à livre realização do ser que não somos, mas que somos capaz de ser - e, estritamente falando, poderíamos parar aqui e resolver o problema existencial nestes termos, que é a elementar ou parcial solução que eu tenho considerado repetidamente. Ao mesmo tempo, Jaspers, como Heidegger, fala do impulso do homem para abraçar o ser, não como este ou aquele ser em particular, mas como ser puro e total. Este impulso é destinado a falhar em todas as suas formas positivas. O ser puro pode se apresentar fora de nós através de uma "linguagem cifrada", por meio de símbolos, mas em sua essência, é "transcendente" no sentido negativo, portanto impossível a ser alcançado de qualquer forma. Este caráter do objeto de nosso mais profundo impulso metafísico se manifesta nas "situações de fronteira" contra os quais somos impotentes. Para Jaspers, exemplos destes são a culpa, o acaso, a morte, a ambiguidade do mundo, e ser tomado pela surpresa. Diante de todas essas situações que nos "transcendem", é possível supostamente reagir com inautenticidade,

com automistificações, enganos e tentativas evasivas, ou então autenticamente, enfrentando a realidade com desespero e angústia.

Dificilmente é necessário aqui apontar a absoluta falsidade destes alternativas, porque há outras reações possíveis, como as que eu defini para o homem integrado - para não mencionar tudo que Sartre descobriu sobre a liberdade fundamental e a intangibilidade do eu, mas é interessante ver que solução aparece para Jaspers como a reação "autêntica". Esta solução consiste em reconhecer a própria derrota, o próprio xeque-mate ou naufrágio, mesmo no esforço de ganhar ou de alguma forma alcançar o ser: somente nesse ponto, como os saltos negativos no positivo, se entra na presença do ser e a existência se abre ao ser. "É decisivo como o homem vive a derrota (ou falha ou naufrágio-Scheitern): se permanece oculto em ordem para esmagá-lo no final, ou se ele parece revelado, colocando-se diante dos limites inescapáveis de sua próprio Dasein; ou ele procura soluções e paliativos que são inconsistentes e fantásticos, ou então ele francamente mantém o silêncio por causa da presença do inexplicável".

Nesse ponto, nada resta a não ser a fé. Para Jaspers, o caminho consiste em precisamente ao desejar a própria derrota, o próprio afundamento, mais ou menos como o princípio evangélico de perder a própria vida para encontrá-la. Deixar-se ir, desistir do jogo: "a vontade de eternidade, longe de recusar o fracasso, reconhece lá seu próprio objetivo". O trágico colapso do eu é identificado com o epifania ou abertura à transcendência. No exato momento em que eu, como Eu, ver o Ser me escapando, ele se revela para mim, e daí se alcança o esclarecimento supremo da duplicidade existencial em si mesmo... o ponto de partida de todo o existencialismo desde Kierkegaard – que é suposto esclarecer a relação entre minha existência finita e a transcendência. É uma espécie de abertura extasiante e crente, em derrota. Este é o preço de superar a angústia e a inquietude de viver, buscando, e lutando, com um estado de paz, do qual dificilmente se pode separar sua base do cristianismo, e especificamente na teologia dialética do Protestantismo.

A única tentativa de Jaspers de ir além deste nível verdadeiramente caricato diz respeito o conceito de "Abrangência total" (das Umgreifende). Este é um eco distante de idéias que também pertencem ao ensino tradicional. O problema é colocado por aquela dupla consciência que é sempre levada a objetivar, para justapor um objeto ao eu como sujeito e, portanto, nunca poderá agarrar a raiz última do ser, a realidade na qual estamos contidos, que é anterior e superior a esta dualidade. Jaspers parece permitir a possibilidade de superar a divisão por objetos e experimentar unidade, o "All-encompassing" (abrangência). É necessário para cada objeto (qualquer coisa justaposta a mim mesmo como eu) para desaparecer, e para o eu para dissolver-se. Mas dado o sentimento de si mesmo que, como vimos exaustivamente, é o apenas um conhecido do tipo humano considerado por este filósofo, é natural que tudo fosse reduzido a outro tipo de naufrágio, à simples experiência mística de "mergulhar no Abrangente do todo" (estas são as palavras de Jaspers). É o equivalente da confusão de Heidegger, passivo e extasiante, que irrompe no Ser através da morte, depois de "viver para a morte". É igualmente antitético para qualquer positiva, clara e soberana realização ou abertura ao transcendente como o verdadeiro terreno do ser e do Dasein, em uma conquista efetiva e criativa do estado duplo. Com isto, podemos concluir nossa análise do existencialismo. Para resumir o existencialismo toma conta de algumas das exigências nietzscheana, mas - não pode ir além deles, exceto no que diz respeito ao ponto destacado no exame prévio: incluindo a transcendência como um elemento constitutivo. Somente aqui o existencialismo pode se relacionar com o tipo humano que nos preocupa; e a consequência lógica deveria ter sido a ruptura com todo naturalismo e com toda religião imanente da vida. Incluindo esta dimensão no existencialismo, no entanto, faz com que ela caia em crise, e nenhuma das soluções oferecidas com base em motivos emocionais e complexos subintelectuais - linguagem, culpa, destino, extremidade, solidão, inquietação,

náusea, o problema de Dasein e assim por diante, além do ponto que se poderia ter alcançado ao desenvolver e retificar as posições pós niilistas de Nietzsche, ou mesmo ir tão longe quanto.

Como vimos, em Kierkegaard, Jaspers e Marcel, para não falar em outros expoentes de um "existencialismo católico" rotulado como "existencialismo positivo", a referência à transcendência acaba sendo a da fé e da devoção: aqui pouco importa que um novo , terminologia abstrata e abstrusa é usada em vez da mais honesta da teologia teísta ortodoxa. O homem "livre" volta a olhar para trás, para as terras abandonadas, e com uma "invocação" (este é o termo específico usado por Marcel) tenta restabelecer um contato reconfortante com o Deus morto.

No geral, o saldo do existencialismo termina em negativo. A dualidade estrutural da existência-transcendência é reconhecida por ela, mas o centro de gravidade do ego não recai sobre o termo "transcendência", mas sobre essa "existência". A transcendência é basicamente concebida como o "outro", enquanto no caso oposto, como tal, deve-se conceber, antes, o próprio ser determinado, "situacional", estando lá, em relação ao verdadeiro Eu que se é, o primeiro representando uma simples manifestação dela no estado humano e sob as condicionalidades correspondentes: condicionalidades relativas, porque muitas vezes agem em um sentido ou outro dependendo da atitude que se assume enquanto que um deveria concebê-lo de forma inversa, com a própria determinação, sendo "situacional", o própria Dasein, como "outro" para o verdadeiro Eu que um é. O primeiro representa uma simples manifestação no estado humano, e está sujeita à correspondente que são relativas, pois frequentemente atuam em várias formas de acordo com as atitudes que se assume. (Como eu já disse, esta é a contribuição positiva da análise de Sartre). Mesmo que a relação entre os termos pode muitas vezes parece obscuro e problemático - e que é o único problema real da vida interior - não destrói a sensação que o homem integrado tem da centralidade, calma, soberania, superioridade sobre si mesmo, e "confiança transcendente". Isto confirma a diferença fundamental entre o tipo humano que encontra sua reflexão na filosofia existencial, e aquele que ainda preserva, como um caráter indelével, a substância do homem de Tradição. O existencialismo é uma projeção do homem moderno em crise, mais do que do homem moderno além da crise. Qualquer pessoa que já possua a dignidade interior descrita acima, tão natural quanto desprendida, ou quem "tem há muito vagou por uma terra estranha, perdida entre coisas e contingências" acha esta filosofia absolutamente estranha para ele. Através de crises, testes, erros, destruições e sucessos, ele redescobriu o Eu, e ele é restabelecido no Eu Mesmo, no Ser, em um modo calmo e inabalável. Igualmente distante é o homem que aprendeu a dar uma lei a si mesmo das alturas de uma liberdade superior, para que ele possa andar sobre aquela corda esticado sobre um abismo, do qual se diz: "É perigoso atravessar de um lado para o outro, perigoso para se encontrar no meio, perigoso para tremer ou parar". Talvez não seja tão indelicado pensar que pouco mais seria de se esperar a partir das especulações de homens que, como quase todos os existencialistas "sérios (por serem diferentes das da nova "geração em risco"), são meros intelectuais de poltrona, cujo estilo de vida, além de seu os chamados problemas e posições, sempre foram dos tipo “petit bourgeois” (pequeno burgueses). Eles estão longe de serem "queimados" ou além do bem e do mal em sua existência real, que é conformista, exceto nos poucos casos em que ostentar uma plumagem política, às vezes liberal, às vezes comunista. Homens em revolta dentro da vida caótica das grandes cidades, ou homens que passaram pelas tempestades de aço e fogo e pelas destruições das últimas guerras totais, ou que cresceram nas zonas bombardeadas, são as que possuem em maior medida as premissas para a reconquista de um sentido mais elevado da vida e para uma superação existencial, não teórica mas genuína, de todos os problemas do homem em crise; e estes são também os pontos de partida para quaisquer expressões especulativas correspondentes. Em conclusão, pode ser interessante dar um exemplo do valor que alguns temas abordados no existencialismo podem ter, quando assimilados a um tipo humano diferente e integrado ao ensino tradicional. O exemplo é oferecido pela ideia desse tipo de decisão

transcendente ou escolha que, como já vimos, muitos existencialistas colocam na fundação do Dasein de cada indivíduo no mundo. É a base de sua existência, uma certa gama de possibilidades e tipos de experiência, e não outras, e sua consciência de ter vindo de longe; assim também fornece pelo menos com uma linha de menor resistência, e talvez até com a base pela existência autêntica e fidelidade a si mesmo. Já mencionei a presença de um ensino semelhante no mundo tradicional. Eu acrescentaria que não é apenas parte do mundo esotérico essa doutrina, mas muitas vezes da visão geral e esotérica da vida onde toma a forma da doutrina da preexistência (não confundir com a da reencarnação, que é apenas uma formulação simbólica popular, e absurdo se tomado literalmente). A rejeição da doutrina da preexistência deve ser contada entre as limitações do teísta e teologia criacionista que passou a predominar no Ocidente. Por um lado, isso se espelhou e, por outro, promoveu uma supressão ou silêncio sobre a dimensão pré-humana e não-humana da pessoa, do Dasein.

Agora, vimos que o existencialismo muitas vezes exibe um pressentimento desta antiga verdade, dando origem ou à sensação angustiante de uma limitação insuperável que é obscura se não absurda, ou então a abdicação e a retirada para uma atitude mais ou menos criadora do sentido religioso. No tipo diferenciado que nos interessa, ao contrário, o mesmo pressentimento só pode agir como sempre agiu nos estratos superiores do mundo tradicional, sendo uma parte essencial da atitude necessária para permanecer de pé e "montar o tigre". Como uma abertura à doutrina da preexistência, ela gera uma força. Ela desperta a consciência da própria origem e de uma liberdade no coração do mundo, a consciência de ter vindo de longe, portanto, também de uma distância. Os efeitos naturais serão ao longo as linhas indicadas: a relativização de tudo o que parece tão importante e decisivo na existência humana enquanto tal, mas em termos absolutos contra a indiferença, a preguiça e a alienação. É apenas com base em esta sensação de que a dimensão do Ser pode se abrir cada vez mais, além do eu físico, fortalecendo assim a capacidade de envolver e dando todo o seu eu, não para exaltação, êxtase, ou uma tarefa meramente vital, mas de acordo com a dualidade já mencionada quando se fala de pura ação. Na verdade, o critério final de ser capaz de ser destruída, mesmo sem ser ferida, o que pode se apresentar facilmente em uma época como a que vivemos, e tal como a vontade muito provavelmente continua - está intimamente relacionado com a experiência vivida de pré-existência, que indica a direção em que as "duas partes da espada" pode ser reunida[2]

1 – J Evola, Mistério do Graal. (1937)

2 - Em vários, inclusive Stefano Zecchi em sua introdução, censuraram Julius Evola por uma certa incompreensão da filosofia heideggeriana que, inversamente, poderia ter sido usada por ele como suporte para suas polêmicas antimodernas. Assim, parece muito grotesco que o chileno Victor Farias em seu O legado de Heidegger (Medusa, Milão, 2008) inclua Evola, juntamente com muitos personagens heterogêneos e contraditórios, entre aqueles que, baseados justamente nas ideias do filósofo alemão, são os defensores modernos do neonazismo e do neofascismo (Ed.).

A DISSOLUÇÃO DO INDIVÍDUO

O DUPLO ASPECTO DO ANONIMATO

Voltando a um domínio mais concreto do que o do último capítulo, eu agora examinarei o problema da personalidade e do indivíduo no mundo contemporâneo. Há muitos hoje que lamentam a "crise de personalidade" e, enquanto eles ainda se fazem passar por defensores da civilização ocidental, muitas vezes apelam aos "valores da personalidade", mantendo ser uma parte essencial da tradição europeia. Assim, apresenta-se um problema que não pode ser resolvido simplesmente pela polêmica fácil contra o coletivismo, a mecanização, a padronização e a ausência de alma da existência moderna. Além disso, devemos dizer isso de maneira clara: o que exatamente deve ser salvo? Os intelectuais de hoje que têm no coração a "defesa da personalidade" não dão uma resposta satisfatória, porque eles se agarram ao que eu chamei de regime de formas residuais (ver capítulo 1) e, quase sem exceção, eles pensam e avaliam em termos de liberalismo, direito natural ou humanismo. O verdadeiro ponto de partida deveria ser, ao invés disso, a distinção entre pessoa e indivíduo. A rigor, o conceito de indivíduo é o de uma unidade abstrata, sem forma e numérica. Como tal, o indivíduo não tem qualidade própria, daí nada que realmente o distinga. Considerado simplesmente como indivíduos, pode-se supor que todos os homens e mulheres são iguais, para que possamos atribuir direitos iguais e responsabilidades para com eles e presumivelmente igualar "dignidade" como "seres humanos" (o conceito de "ser humano" é apenas uma versão digna de indivíduo). Em termos sociais, isto define o nível existencial próprios dos "direitos naturais", do liberalismo, do individualismo e o da democracia absoluta.

Um dos principais e mais aparentes aspectos da decadência moderna, refere-se, de fato, ao advento do individualismo como uma consequência do colapso e destruição da antiga, orgânica e tradicionais estruturas hierárquicas, que foram substituídas principalmente pela multiplicidade atômica de indivíduos no mundo da quantidade, ou seja, as massas.

A "defesa da personalidade" parece insignificante e absurda quando medido em qualquer base individual. Não faz sentido se posicionar contra o mundo das massas e da quantidade sem se dar conta que foi o próprio individualismo que levou a isso, no decorrer de um dos processos de "libertação" que, historicamente, terminaram na direção oposta. Em nossa época, este processo já teve um caráter irreversível

Quando passamos do campo social para o campo cultural, as coisas só parecem para se apresentar de uma maneira diferente. O campo cultural permaneceu um pouco isolado, desligado das forças maiores em movimento hoje e essa é a única razão pela qual o mal-entendido existe. Embora o atomizado individualismo não esteja em questão aqui, a ideia da personalidade ainda é vinculado a um subjetivismo baseado no indivíduo, no qual a pobreza, ou mesmo a inexistência de uma base espiritual é ocultada pela literatura e talento artístico, por um intelectualismo e uma originalidade sem raízes, e por um criatividade desprovida de qualquer significado profundo. De fato, no Ocidente tem havido um conluio entre individualismo, subjetivismo e "personalidade" que remonta ao período da Renascença e que se desenvolveu à luz dessa "descoberta do homem" exaltada pela historiografia antitradicional. Os historiadores têm cuidadosamente ignorado, ou considerada como positiva, a contrapartida, ou seja, quanto mais uma separação menos consciente e completa da transcendência. Todos o esplendor e poder de "criatividade" desse período não devem nos cegar a esta tendência básica. Schuon esclareceu o verdadeiro estado de coisas em relação ao domínio artístico como segue: "Falando em termos humanos, certos artistas renascentistas são sem dúvida grandes, mas sua grandiosidade se torna insignificante quando confrontado com a grandeza do sagrado. No sagrado, é como se o gênio estivesse escondido; o que predomina é uma impessoal, vasta e misteriosa inteligência. A obra de arte sagrada tem um perfume de infinidade, a marca do absoluto. O talento individual é

disciplinado; ele se mistura com a função criativa de toda tradição, que não pode ser substituída, muito menos superada por meros recursos do homem "[1] Pode-se dizer o mesmo a respeito da autoafirmação sobre outros níveis da "personalidade" naquela época: do tipo maquiavélico do príncipe, com suas encarnações históricas mais ou menos perfeitas, para o condottiere e demagogos e, em geral, todos aqueles que receberam a aprovação de Nietzsche por seu prodigioso, mas não formado, acúmulo de poder.

Mais tarde, a ênfase no eu humano e individual, a base do humanismo, sobreviveria apenas nos subprodutos do século XIX do culto burguês do eu, associado a um certo culto estético de heróis, gênios, e "nobreza de espírito". Mas para conhecer muitos dos atuais defensores da "personalidade", é preciso descer mais um grau, para onde predomina toda a vaidade do Eu: seu exibicionismo, seu culto da própria "interioridade"; a loucura da originalidade; a jactância de literaturas brilhantes e belletristas ambiciosos. Mesmo somente no que diz respeito à arte, este "personalismo" quase sempre aparece unido a um empobrecimento interior. Lukacs, embora geralmente contrário à nossa posição, fez esta observação legítima: "A prática atual de superestimar e exagerar a importância da subjetividade criativa realmente atrai a fraqueza e a pobreza da individualidade dos escritores. Eles se distinguem meramente por "excentricidade", seja espontânea ou cuidadosamente cultivada; sua visão de mundo está a um nível tão baixo que qualquer tentativa de fazer ir além do imediato subjetivo ameaça deixar sua "personalidade” completamente plana. Quanto mais este for o caso, mais peso é colocada sobre a subjetividade pura e imediata, que às vezes é, de fato identificado com o talento literário "[2]. O caráter de "objetividade normativa" que era o próprio da arte verdadeira, a arte tradicional, está totalmente inexistente. A categoria que Schuon tem efetivamente caracterizado como "estupidez inteligente".[3] inclui quase todos os esforços intelectuais nesta área. Mas eu não me demorarei mais em considerações a este nível - voltarei a o assunto mais tarde - lembrando depois que na celebridade contemporânea e sua adoração podemos ver a edição popular e atualizada que leva o primeiro "culto da personalidade" a comprimentos ridículos. Quer se esteja falando de individualismo social, individualismo artístico, individualismo narcisista, ou individualismo humanista, é certo que os múltiplos e processos objetivos dos tempos recentes tendem a eliminar e dissolver essas formas de personalidade individualista. Em vista do único tipo humano que nos preocupa, e da situação geral, não podemos ver isto como um fenômeno negativo, mas, pelo contrário, eu diria até que mais longe vai a dissolução dos "valores da personalidade", se devido a causas intrínsecas ou extrínsecas, melhor será. Esta é a premissa. A fim de ir mais longe em nossa análise, precisamos deixar para trás ambiguidade e esclarecer seus termos, o que só é possível se restaurarmos o significado original e adequado ao termo "pessoa".

Originalmente persona significava "máscara": a máscara que os antigos atores usavam para desempenhar um determinado papel, em encarnar um determinado personagem. Assim, a máscara possuía algo típico, não individual, especialmente no caso de máscaras divinas e ainda mais claramente quando usadas em muitos ritos arcaicos. Neste ponto eu posso retomar e aplicar as ideias do capítulo anterior sobre a estrutura dual do ser: a "pessoa" é aquela que o homem se apresenta de forma concreta e sensata no mundo, na posição que ele ocupa, mas sempre significando uma forma de expressão e manifestação de um princípio superior no qual o verdadeiro centro do ser deve ser reconhecido, e sobre a qual cai, ou deveria cair, a parte do Eu. Uma "máscara" é algo muito preciso, delineado e estruturado. Portanto, o homem como pessoa (= máscara) já é diferenciado assim do mero indivíduo; pôs ele tem uma forma, é ele mesmo, e pertence a ele mesmo. Consequentemente, sempre que uma civilização teve um caráter, os valores da "pessoa" fizeram dela um mundo de qualidade, diversidade e tipos. E a consequência natural tem sido um sistema de relações orgânicas, diferenciadas e hierárquicas: algo que não pode ser dito de regimes de massa, mas também não de regimes de individualismo, de "valores da personalidade", ou da real e fingida democracia.

Como o indivíduo, a própria pessoa está, em certo sentido, fechada para a mundo externo, e em relação a ele, todas as situações existenciais a legitimidade que já reconhecemos pode ser de valor na época atual. Ao contrário do indivíduo, a pessoa não está fechada para o acima mencionado. A ser pessoal não é ele mesmo, mas tem a si mesmo (como a relação entre o ator e sua parte): é a presença ao que ele é, não coalescência com isso o que ele é. Além disso, uma espécie de antinomia é trazida à luz: a fim de ser realmente tal, a pessoa precisa de uma referência para algo mais do que pessoal. Quando esta referência está ausente, a pessoa se transforma em um "individual", e individualismo e o subjetivismo entra em jogo. Então, em uma primeira fase, a impressão pode ser mesmo que os valores da personalidade tenham sobrevivido e estejam até mais forte, porque o centro, por assim dizer, está mais deslocado para o exterior, é mais externalizado - e esta é de fato a posição do humanismo cultural e criativo que acabamos de mencionar, e em geral dos chamados grandes indivíduos. Pode-se ver, no entanto, que a "defesa da personalidade" a este nível é uma coisa precária, porque já passou para o reino da contingência; nada mais age que tenha raízes profundas e a força do original. Daí em diante, o que é pessoal perde seu valor simbólico, seu valor como um sinal de algo que transcende e pelo qual é sustentado; perde também, pouco a pouco, as características típicas, ou seja, as positivamente posições anti-individualistas devido unicamente a essa referência superior. Onde uma forma independente e distinta ainda subsiste, ela se afirma de forma desordenada, arbitrária e puramente como regime subjetivo.

Como último auxílio à orientação, vou agora definir o significado de "tipicidade" em um ambiente tradicional. Ela representa o ponto de encontro entre o indivíduo (a pessoa) e o supra indivíduo, a fronteira entre as duas correspondendo a uma forma perfeita. Tipicidade desindividualizada, no sentido de que as pessoas então essencialmente encarnam uma ideia, lei ou função. Em tal caso, não se pode falar do indivíduo no sentido moderno; o indivíduo desaparece quando confrontado com uma estrutura significativa que poderia até reaparecer quase identicamente onde quer que a mesma perfeição seja alcançada. O individual é de fato feito "típico", ou seja, supra pessoal. Por virtude do ditado do Extremo Oriente: "O nome absoluto não é mais um nome, "4 também é igualmente anônimo. A tradição, no sentido mais elevado, é um tipo de confirmação de tal anonimato, ou uma aproximação a ele dentro de um campo de ação em particular. Poder-se-ia até falar da universalização e a eternização da pessoa; mas estas expressões se deterioraram através de usos retóricos e abstratos que tenham ocultado qualquer possível significado concreto ou existencial. Seria melhor definir a situação em questão como a de um ser em que o supra indivíduo do princípio - o Ser, a transcendência - mantém a consciência, e dá a "parte" em desenvolvimento (a pessoa) a perfeição objetiva correspondente a uma dada função e a um determinado significado.

Como resultado, existem dois conceitos de impessoalidade, relacionados através analogia e ao mesmo tempo através da oposição: no nível pessoal, um é inferior, o outro superior. Um tem por um limite o indivíduo, em ausência de forma de uma unidade numérica e indiferenciada que, através da multiplicação produz a massa anônima; a outra é a culminação típico de um ser soberano, a pessoa absoluta.

Esta última possibilidade repousa sobre uma base de anonimato ativo, que aparece nas civilizações tradicionais, definindo uma posição oposta à toda atividade, criatividade ou afirmação baseada apenas no Eu. E a supracitada conversão, aparentemente paradoxal, do pessoal ser em um ser impessoal, se dá a conhecer no fato de que um grandeza da personalidade realmente existe, na qual o trabalho é mais visível do que o criador, o objetivo mais do que o subjetivo; onde no campo humano, algo se reflete daquela nudez e pureza que pertence às grandes forças da natureza: na história, na arte, na política, no espiritual e nas disciplinas, e em todos os graus de existência. Poder-se-ia falar de uma "civilização de heróis anônimos"; mas o estilo do anonimato também é realizado no domínio especulativo, onde escusado será dizer que

o que se pensa de acordo com a verdade não pode ser assinado com o nome de um indivíduo. Também se lembra o costume de abandonar o próprio nome e levando outro que já não se refere mais ao indivíduo, ao homem, mas para a função ou vocação superior, onde a personalidade é convocado a uma obrigação maior (por exemplo, royalty e pontificado), ordens monásticas, e assim por diante).

Tudo isso encontra seu pleno significado em um ambiente tradicional. Dentro do mundo moderno, em uma época de dissolução, mesmo neste aspecto apenas a orientação essencial pode ser preservada. E descobrimos que seu principal aspecto nos enfrenta com uma alternativa, e um teste.

DESTRUIÇÃO E LIBERAÇÃO NO NOVO REALISMO

Diz-se que a crise dos valores individuais e pessoais parece destinada a se tornar um processo irreversível em todo o mundo moderno, apesar da existência de oásis ou reservas residuais que se retiram em "culturas" e ideologias vazias, e ainda de acordo com estes valores um semblante de vida. Na prática, o golpe mortal para o indivíduo não foi tratado apenas pelo materialismo, pelo mundo das massas e metrópoles modernas, mas ainda mais pelo reino da tecnologia: por energias elementares reavivadas e controladas em processos objetivos. Também os efeitos existenciais de experiências coletivas e catastróficas, tais como como a guerra total com toda sua destruição a frio, agiram em uma maneira desumanizante, eliminando tudo do velho mundo burguês que era variado, pessoal, subjetivo, arbitrário e íntimo.

A melhor ilustração destes processos é a de Ernst Jünger, em seu trabalho Der Arbeiter (O Trabalhador)1. Eu certamente posso concordar com Jünger quando ele diz que esses processos do mundo atual levaram o indivíduo a ser substituído por um "tipo", juntamente com um empobrecimento essencial de seus traços e modos de vida, e uma dissolução da cultura humana e dos valores pessoais. Na grande maioria dos casos, a destruição sofreu passivamente: o homem de hoje é o seu mero objeto. O resultado é um tipo humano vazio, produzido em massa, marcado pela padronização e de uniformidade plana; uma "máscara" no sentido negativo; um produto insignificante, múltiplo.

A desindividualização que se origina, no entanto, destas mesmos causas, este ambiente, estas devastações espirituais, podem na verdade levar um curso ativo e positivo. Este é o caso que nos preocupa, e que o tipo diferenciado de homem que temos em vista deve considerar O próprio Jünger se refere àquilo que às vezes se manifestou em tempos recentes em situações extremas e de risco de vida, principalmente na guerra moderna.

Na batalha material, na qual a tecnologia parece se voltar contra homem com sua destruição sistemática e sua ativação de forças elementares, o indivíduo, como combatente, não pode enfrentá-lo sem ser “soprado” não apenas fisicamente, mas espiritualmente - a não ser que ele passe para um novo forma de existência. Esta forma é caracterizada por duas coisas: primeiro, por uma extrema lucidez e objetividade, e em segundo lugar, por uma capacidade de ação e permanecer na vertical que é tirada de forças profundas, além das categorias do indivíduo, dos ideais, dos valores e dos objetivos da civilização burguesa. O que é importante aqui é uma união natural da vida com o risco, além do instinto de autopreservação, incluindo situações em que sua própria destruição física é paralela à obtenção do absoluto senso de existência, e atualiza a "pessoa absoluta". Nós poderíamos chamam a isto o caso final de "montar o tigre".

Jünger acreditava que ele poderia reconhecer um símbolo deste estilo em o "soldado desconhecido" (acrescentando que não há apenas soldados desconhecidos, mas também oficiais desconhecidos). Além das situações das quais não há relatório sempre vem à luz, ações anônimas no limite da vida do indivíduo físico que permanece sem espectadores e tem nenhuma pretensão ao reconhecimento ou a glória, nem são atribuíveis ao heroísmo romântico- à parte destes, Jünger mostrou que através de processos deste tipo de homens de um tipo reconhecidamente novo tendem frequentemente a tomar forma e diferenciam-se, não apenas por seu comportamento, mas por seu real traços físicos, sua "máscara". Este tipo moderno contém a destruição dentro de si mesmo e não é mais compreensível em termos de "individual": ele está fora dos valores do humanismo. Mas o essencial é reconhecer a realidade de processos que, se atuam em extremos durante a guerra total moderna, pode se repetir em outras formas e outros graus de intensidade quando encontram uma substância adequada. Isto pode ocorrer até mesmo em tempo de paz, em todos os tempos de hoje, altamente mecanizados da existência, atacando o

indivíduo e suplantando-o com uma impessoalidade do "tipo" marcado por uma certa uniformidade. Os rostos dos homens e as mulheres assumem a aparência de máscaras, "máscaras metálicas em uma", máscaras cosméticas na outra". Em seus gestos e expressões lá é uma espécie de "crueldade abstrata", que se correlaciona com a cada vez maior espaço no mundo de hoje que é ocupado pela tecnologia, quantidade, geometria, e tudo que se refere a relações objetivas.

Estes são indubitavelmente alguns dos aspectos essenciais das relações objetivas contemporâneas em vista do qual as pessoas falaram de uma nova barbárie. Mas qual, então, é a cultura que poderia se opor a ela e servir de refúgio para a pessoa? Há realmente uma falta de pontos de referência válidos. Jünger foi certamente equivocado ao pensar que o processo ativo de despersonalização é a principal tendência no mundo pós burguês; e mais tarde ele mesmo teve que retornar a uma ordem de ideias muito diferente. As ideias prevalecentes e determinantes são, e serão cada vez mais no futuro, as tendências passivas de processos destrutivos dos quais só pode surgir uma uniformidade esquálida, uma redução para tipos que não possuem a dimensão de profundidade e qualquer qualidade metafisica, definindo-se a um nível existencial ainda inferior ao já problemático do indivíduo e da pessoa. As possibilidades positivas só podem se aplicar a uma pequena minoria: a aqueles seres nos quais a dimensão transcendente é preexistente ou pode ser despertada. Isto nos traz de volta, é claro, ao único problema que nos preocupa. Estes são os únicos que podem dar novos valores a uma alma sem alma no mundo das máquinas, da tecnologia, das megacidades modernas, e com tudo isso a pura realidade e objetividade, o que parece frio, desumano, ameaçador, desprovido de intimidade, despersonalizante e bárbaro. Sendo completamente aceita esta realidade e estes processos, o homem diferenciado pode se especializar e formar-se de acordo com uma equação pessoal válida, ativando a dimensão transcendente interior, queimando as borras da individualidade, e assim revelando a pessoa absoluta. Para isso, não é necessário considerar apenas excepcional e limítrofe as situações. É uma questão do estilo geral de um novo realismo ativo que abre caminhos mesmo no meio do caos e da mediocridade. Entre outras coisas, a própria máquina pode aparecer como um símbolo, e tudo o que tomou forma em certos setores do mundo moderno em termos de pura funcionalidade, especialmente em arquitetura. Simboliza uma forma nascida de um ajuste exato e objetivo dos meios até o fim, com a exclusão de tudo o que é supérfluo, arbitrário, irrelevante ou subjetivo. É uma forma que realiza com precisão uma ideia: a ideia, neste caso, do objetivo para o qual ela é feita. Em seu plano próprio, reflete de certa forma o mesmo valor que o mundo clássico. conhecido através da forma geométrica, número como entidade, e todo o princípio dórico do "nada em excesso". Alguns têm falado de uma metafísica da máquina, e de novos arquétipos anunciados no perfeito funcionamento das formas do nosso tempo. Se isto não tem sentido no plano prosaico do cotidiano da realidade moderna, ela pode ter sentido em seu próprio plano simbólico, onde certamente não se prevê mecanização, racionalização, e utilidade, mas sim o valor da forma e o amor à forma. Aqui o estilo de objetividade não deve ser confundido com o de desanimação, mas pode ser levada na linha já mencionada: da perfeição impessoal em todos os trabalhos. É interessante notar uma orientação deste tipo entre as correntes do período pós Primeira Guerra Mundial, cujo slogan era "nova objetividade". (Neue Sachlichkeit). Livros como F. Matzke's Jugend bekennt: assim sind wir! (Nós também), (A juventude admite: É assim que somos!) não lidamos com demandas satisfatórias no plano artístico e literário, mas com a forma interior que um tipo humano da nova geração se encontra involuntariamente e simplesmente como o efeito dos processos objetivos gerais da época. Este plano pode definir um realismo que significa frieza, clareza, seriedade, e pureza; desapego ao mundo do sentimentalismo, do problemas de ego, de tragédia melodramática, de todo o legado do crepúsculo do romantismo, idealismo e expressionismo: um realismo que implica o sentido da vaidade do eu e de se acreditar importante como um indivíduo.2 Matzke escreveu: "Nós somos objetivos, porque para nós a realidade das coisas é

grande, infinita, e tudo o que é humano é muito pequeno, limitado, e poluído com 'alma'"[3] Ele falava da linguagem das coisas e de sentimentos; de uma forma interior que tem nada a ver com livros, cultura ou ciência, para que possa ser muito mais preciso no "bárbaro" do que no "civilizado" ser do mundo burguês. Daí o termo "asceticismo objetivo" tem sido usado desta atitude; e pode-se também lembrar a expressão de Stravinsky: “congelar as coisas".[4]

Devo enfatizar que esta atitude não se baseia nem no pessimismo nem sobre uma filosofia oculta de desespero. Ela não se preocupa com valores e objetivos que agora reconhece como ilusórios, ou com sua impotência para controlar a realidade, ou sua própria inadequação. O próprio sentido destes valores e objetivos é inexistente, deixando a ação livre e uma atmosfera pura e fria. Fazendo uma analogia do mundo das artes, Matzke refere-se aos critérios que Albrecht Schaeffer seguiu ao traduzir Homero: ele queria transmitir "a altivez dos distantes, dos diferentes", o “estranho", e para destacar "não o episódico ou sentimental, mas uma monumentalidade lacônica, rígida ao invés de em movimento, enigmática ao invés do que familiar, obscuro e pesado em vez de liso e polido"[5].

Os traços essenciais da nova atitude foram bem descritos como distância, alteridade, altivez, monumentalidade, uma qualidade lacônica, e a repulsa contra tudo o que é proximidade calorosa, humanidade, efusividade, expressionismo; a linha da objetividade em números, da frieza e da grandeza em formas.

Mas além da arte, estamos lidando com os elementos gerais de uma conduta e sentimento de existência, porque a tese que a arte representa entre as capacidades supremas do homem e revela a essência do universo apareceu a esses escritores, com razão, como cansado e anacrônico. O amor à clareza faz parte do estilo de objetividade: "Melhor feio do que calmo, claro e nu. O mundo deve retornar ao seu estabulo”. "Em última análise, até mesmo a vida da alma só tem valor para nós como uma coisa, como um dado de existência, com iguais características de objetividade e fatalidade "7, escreveu Matzke. "Ao invés de olhar para o mundo do ponto de vista da alma, olhamos para o alma do ponto de vista do mundo.8 E então tudo parece mais claro, mais natural, mais evidente, e o que é meramente subjetivo nos parece cada vez mais irrelevante e risível".9

Entre as duas guerras mundiais, a arquitetura funcional recebeu impulsos de correntes análogas às do Neue Sachlichkeit. O tema de um novo classicismo geralmente surgiu neles, entendido precisamente no sentido de uma tendência para a forma e simplificação, para um "Doricismo" linear e essencial, afirmado em oposição a arbitrariedade, a fantasia e a "graciosidade" da arte precedente de individualismo burguês. Também se pode lembrar na França o chamado *esprit nouveau* (espirito novo) que estava intimamente relacionado com o expoente funcional da arquitetura. E na época em que Bontempelli lançou seu "novecentismo,"5 uma demanda paralela, embora em um plano meramente diletantista de intenções literárias e não realizadas, foi proclamada na Itália. Em seguida, Bontempelli se opõe à "era romântica, que durou desde Jesus Cristo para os Ballets Russes" (!) a nova era, que deveria se desdobrar sob o signo de um realismo mágico e de um novo classicismo, assim como outros falavam do novo doríssimo da era dos arranha-céus, do metal branco e cristal. Apesar de sua pertinência limitada às nossas preocupações, este motivo de um novo realismo contém valores que são suscetíveis de transposição para um plano superior, espiritual, em vista da tarefa de transformar o que se experimenta no mundo moderno em algo positivo. Existem processos objetivos hoje que certamente envolvem um empobrecimento em comparação com o mundo precedente do indivíduo e da pessoa, e à sua sobrevivência. Mas aquele que consegue manter a tensão interna própria da dimensão transcendente, tal empobrecimento pode adquirir a dimensão e valor positivo de uma simplificação e essencialização do ser, em um mundo em dissolução.

Tratei o novo realismo com a reserva de que o que há de valor nele está geralmente fora de vista. Mas agora que isto é apontado, é melhor traçar uma demarcação clara entre o realismo que pode conter este significado potencial, e seus subprodutos de neorealismo e o realismo marxista que pertence ao âmbito do niilismo puro, não menos importante porque tem havido conluios entre os diferentes tipos. Em geral, o segundo tipo tem se manifestado quase exclusivamente no domínio da arte e da crítica literária, e em função de política. Dificilmente vale a pena se deter no neorealismo que veio à tona depois da segunda guerra mundial. Ela se caracterizava pela tendência no campo artístico para apresentar como realidade humana apenas os lados mais triviais e miseráveis principalmente relacionadas aos estratos sociais mais baixos e mais vulneráveis.

Toda a pose se esgotou em uma única fase; parecia faltar em qualquer dimensão de profundidade, mesmo a profundidade virtual, e serviu como uma sofisticada fórmula para certos intelectuais disfarçados de gente comum. Quando era não reiterando banalidades sobre o pathos das pessoas infelizes, muitas vezes teve prazer na fealdade e no masoquismo, na descrição complacente de tudo o que há de mais abjeto, corrupto e derrotado no homem. Existe um todo gênero de romances, desnecessários de nomear por título, nos quais esta tendência parece não disfarçado, às vezes em combinação com o mais irracional e o lado obscuro do existencialismo. Aquilo que na vida real é apenas um setor de uma realidade complexa é aqui caracterizada como a própria realidade: uma deturpação demasiado óbvia para exigir mais comentários.

Mais notável é o uso tendencioso feito de algo que é menos realismo do que um verismo estreito por parte marxista do "novo realismo", que retrata de forma realista os aspectos negativos da existência para fins de propaganda e ação sociopolítica, começando do conhecida fórmula de que "o dano feito à humanidade é a consequência da estrutura socioeconômica burguesa e capitalista". Já mencionamos o tipo de "integridade humana" que é oferecido como alternativa: é o do "último homem" de Nietzsche, um humano integrado trocado por aquilo que poderia servir ao gado socializado. O correspondente realismo e anti-idealismo devem ser julgados de acordo. Seu anti-idealismo e a polêmica anti-individualista toma como certa uma regressão da unidade humana a uma existência puramente coletiva ("social") determinada "por valores materiais e econômicos: uma regressão que é dada para ser uma “integração” e um "novo humanismo proletário". (Em certo momento Lukacs deixe escapar seu verdadeiro nome, quando ele fala de "humanismo plebeu"). Aqui realismo parece ser sinônimo de um primitivismo banal, que mencionamos como a fórmula para um tipo de anestesia existencial no mundo onde Deus está morto. A verdade, como sabemos, é que o realismo em questão desenha seu

caráter específico da teoria do materialismo histórico e do outras concepções que, embora aspirem a ser objetivas e científicas, de fato, contêm tanta "mitologia" e mera ideologia social como se encontra nessas grandes palavras desprezadas, escritas em letras maiúsculas, do idealismo burguês. Palavras deste tipo não são eliminadas de um novo realismo marxista, mas substituído por outros de um nível ainda mais baixo; eles formam o centro de um niilismo místico “sui generis” através de sua tradução em ideias energizadas, feitas para trabalhar no sub intelectual das massas. Isto é suficiente para privar os marxistas e seu realismo de qualquer caráter "realista", e para mostrar que está longe de ter atingido o ponto zero de valores. Esse ponto zero pode se tornar o início de uma visão clara, distanciada e objetiva da existência, e de uma visão positiva, incapacidade existencial de se submeter a "mitos" de qualquer tipo. Este último traço pertence mais a mais profunda exigência do "novo realismo" discutido acima, o Neue Sachlichkeit e as tendências de parentesco, nas quais podemos encontrar algo de valor positivo a partir de nosso ponto de vista. Trata-se de uma simplificação que pode muito bem envolver um empobrecimento e uma falta de colorido em relação aos "valores da pessoa", mas isso não necessariamente descer a um nível inferior, e isso pode dar origem a uma espécie de conduta no homem livre que se enquadra nas estruturas objetivas do mundo contemporâneo.

O “IDEAL ANIMAL”. A SENSAÇÃO DA NATUREZA

A dimensão transcendente também pode se tornar ativa em reação aos processos responsáveis por uma erosão constante de muitos laços com a natureza, levando a um estado sem raízes. É evidente, por exemplo, que o estado de saúde do estilo de vida burguês é cada vez mais e irreversivelmente afetado pelo progresso da tecnologia de comunicação, abrindo grandes extensões sobre terra, mar e ar. A vida moderna acontece cada vez menos em um ambiente protegido e autocontido, ambiente qualitativo e orgânico: está-se imerso em o mundo inteiro por novas e rápidas viagens que podem nos levar para longe terras e paisagens em pouco tempo. Por isso, tendemos a um cosmopolitismo como "cidadãos do mundo" em um sentido material e objetivo, não um ideológico, muito menos um humanitário. Pelo menos os tempos de "provincialismo" acabou.

Para ver que efeito positivo tais situações podem ter sobre o desenvolvimento do homem diferenciado e autodeterminado, basta olhar para as ideias de certas disciplinas espirituais tradicionais. Nelas, a ideia metafísica da transitoriedade da existência terrena e do desapego do mundo tem tido duas expressões características, seja simbólica ou real: a primeira na vida eremita, vivendo sozinho no deserto ou floresta, o segundo na vida errante, passando pelo mundo sem casa ou domicílio. Este segundo tipo já ocorreu até mesmo em algumas ordens religiosas ocidentais; o budismo antigo tinha a característica do conceito de "partida", como o início de uma existência neoprofana, e no Hinduísmo tradicional, este foi o último dos quatro estágios da vida. Há uma analogia significativa com a ideia do "cavaleiro errante" medieval, para o que poderíamos acrescentar os números enigmáticos e às vezes desconcertantes de "nobres viajantes", cuja pátria era desconhecida, que não havia, ou não deve ser perguntado sobre. Embora nosso caso seja diferente do dos ascetas que se removem do mundo, a situação da mais recente civilização tecnológica poderia oferecer o incentivo para compromissos deste tipo. Em uma grande cidade, na sociedade de massa, entre a enxameação quase irreal dos seres sem rostos, uma sensação essencial de isolamento ou de desprendimento ocorre frequentemente e naturalmente, talvez até mais do que na solidão das montanhas.

O que eu sugeri a respeito da tecnologia recente que aniquila distâncias e a propagação planetária dos horizontes de hoje, alimenta desapego, superioridade, calma transcendência, enquanto age e se move no vasto mundo: encontra-se em todos os lugares, mas não em casa6. Desta forma, o negativo pode ser novamente transformado em positivo. A experiência cada vez mais oferecidas, e muitas vezes impostas aos nossos contemporâneos, de ir para outras cidades, além das fronteiras, mesmo para outros continentes, fora a esfera de uma existência segura, com suas peculiaridades, pode ser banal, de fato, turístico, utilitário e, em nossos dias, quase sempre é. Alternativamente, ela pode ser parte integrante de uma vida diferente e liberada, com um significado mais profundo nos termos acima mencionados, mas apenas se a capacidade adequada de reação estiver presente em si mesmo. Dado que o fator velocidade tem um papel essencial no moderno, técnico e de domínio das distâncias, uma alusão passageira poderia ser feita ao valor da experiência da própria velocidade. É bem conhecido que hoje é utilizado por muitos homens, e até mulheres, quase como um álcool, para obter uma intoxicação que alimenta um Eu essencialmente físico, necessitando de distração de pensamentos desagradáveis e se drogar com fortes emoções7.

Como a própria máquina, algumas situações de velocidade no teologizado mundo podem ter uma dimensão virtual, simbólica e realizável, muitas vezes envolvendo risco: quanto maior a velocidade, mais requer uma superior lucidez, trazendo em jogo um tipo mais elevado de calma e imobilidade. Neste contexto, a embriaguez da velocidade pode até mudar sua natureza; pode passar de um plano a outro e ter alguns traços em comum com o tipo de intoxicação de que falei

descrevendo o estado do dionisismo integrado. Se este fosse o lugar adequado, eu poderia desenvolver muito mais este tema. Retornando ao que foi mencionado anteriormente, a expressão "nômade de asfalto", embora mordaz, é significativo do negativo e efeito despersonalizante na vida da destruição de laços naturais em larga escala das cidades modernas. A este respeito, também não estou preocupado com essas formas de revolta ou protesto que, com a ideia de defender os "valores humanos" acabam voltando à "natureza", a partir da antítese entre a cidade e entre a cidade e a natureza, entre a "civilização" e a natureza. Este tema já pertenceu ao repertório burguês do século XIX. Mas hoje em dia ele ocorre no contexto do que poderíamos chamar de primitivização "física". da existência.

Aqui está um efeito desta regressão, através da qual, no decorrer de sua "libertação", o homem ocidental tem vindo a se sentir cada vez menos como um privilegiado ser da criação, e cada vez mais como uma de tantas espécies naturais.... mesmo como um animal. A definição e difusão do darwinismo e do evolucionismo já eram indicadores barométricos desta atitude interior. Mas além do reino das teorias e da ciência, no reino da vida moderna, ela se manifestou em termos de comportamento, dando origem ao que tem sido chamado o "ideal animal", referindo-se especialmente a América do Norte, onde foi realizada pela primeira vez.

O termo se aplica a este ideal de bem-estar biológico, conforto, euforia otimista enfatizando tudo o que é saúde pura, juventude vigor físico, segurança e sucesso material, satisfação primitiva da fome e do desejo sexual e desejo sexual, vida atlética, etc., cuja contraparte é a atrofia de todas as formas superiores de sensibilidade e interesse já lidaram com isso. O tipo de homem que é assim elevado ao cume de cume da civilização "moderna"8 é evidentemente um daqueles que somente aqueles aspectos pelos quais ele pertence a uma espécie animal. Ele vai sem dizer que esta ideia encontra sua contrapartida no niilismo que está subjacente a muitas das correntes sociopolíticas predominantes hoje em dia. Aqui o eu só quero enfatizar a ideia do "retorno à natureza" como uma instância do culto físico da personalidade.

Estas não são meras formas, legítimas, mas banais, da composição do culto orgânico. Não é de admirar que o homem de hoje sinta a necessidade de uma composição de reintegração física, relaxamento dos nervos e revigoramento do corpo do ambiente das grandes e modernas cidades. Por este motivo, a vida, cultura corporal e até mesmo certos tipos de esportes individuais pode ser útil. As coisas parecem ser de outra forma, no entanto, quando as pessoas começam a afirmar que está envolvido algum tipo de fator espiritual; ou seja, quando está pensou que o ambiente natural e a força física fazem um homem se sentir mais próximo de si próprio do que nas experiências e tensões da vida civilizada, e sobretudo quando é suposto que as sensações físicas de bem-estar e conforto têm qualquer significado profundo, ou qualquer coisa a fazer com a integridade humana considerada de um ponto de vista superior.

Para além dessa posição, o que leva ao "ideal animal" e o naturalismo moderno, eu deploro a confusão geral de um "regresso às origens" com um regresso à Mãe Terra e mesmo à Natureza. Embora tem sido frequentemente mal aplicada, que a doutrina teológica que sustenta que a estado puramente natural para o homem nunca existiu ainda é legítimo; a partir do qual foi colocado num estado sobrenatural do qual tem agora caído. Na verdade, para o verdadeiro tipo de homem, nunca pode ser uma questão dessas origens e aquela "mãe" em que o indivíduo não pode diferenciar ele próprio dos seus semelhantes, ou mesmo dos animais. O regresso à natureza é um fenómeno regressivo, incluindo qualquer protesto em o nome dos direitos instintivos, o inconsciente, a carne, a vida desinibida pelo intelecto, e assim por diante. O homem que se torna "natural" nesta forma tornou-se, na realidade, desnaturado. Aqui devo voltar a um ponto anterior: uma consequência da rejeição desta visão é a superação da antítese entre a cidade e natureza pelo comportamento que deve ser "natural" para o tipo humano que nos preocupa. É a atitude daquele que não se sente estando confortável tão pouco na natureza como na cidade, para quem é normal e honesto, num sentido mais elevado, mantendo a sua distância em relação a ambos; ele vê a necessidade e o prazer da rendição, expatriação, e sentimento em termos

animais, físicos como uma evasão, uma sintoma de fadiga e incoerência interna. O corpo faz parte da "pessoa" como instrumento definitivo de expressão e de ação na situação efetivamente vivida; por conseguinte, é óbvio que se deve estender também a disciplina e controle, a fim de assegurar a completude do ser. Isto, contudo, não tem nada a ver com o culto da personalidade física, muito menos com a mania dos esportes, especialmente para os desportos em equipes, um dos ópios mais vulgares e generalizados da atualidade das massas. Quanto ao "sentimento da natureza", em geral, o tipo humano que nos preocupa deve considerar a natureza como parte de um maior e mais objetivo todo: a natureza para ele inclui campos, montanhas, florestas, e as costas do mar, mas também as barragens, turbinas e fundições, o sistema tentacular de escadas e gruas de um grande porto moderno ou de um complexo funcional arranha-céus. Este é o espaço para uma maior liberdade. Ele permanece livre e autoconsciente perante ambos os tipos de natureza - não sendo menos seguro no meio de uma estepe ou num pico alpino do que no meio da vida noturna da cidade ocidental. A contraparte do "ideal animal" ocorre quando o sentimento da natureza e da paisagem é banal. Isto já era o caso de natureza idílica, que se transformou num mito no período de o Enciclopédico e por Rousseau. Mais tarde, segundo estas linhas, houve a natureza amada pelos burgueses: A natureza arcadiana ou lírica caracterizada pela beleza e graça, pelo pitoresco, pelo descansado, por isso que inspira "sentimentos nobres"; a natureza com os seus riachos e bosques, o romance do pôr-do-sol e o pathos do luar; natureza à qual um declama versos, tece idílios, e evoca os poetas que falam de "belas almas". Embora sublimado e digno, o humor imortalizado pelo Pastorale de Beethoven não é diferente.
No final, chega a fase da natureza para os plebeus, com a fuga das massas, as pessoas comuns em todo o lado com ou sem os seus automóveis, as agências de viagens, os dopolavori (depois do trabalho),4 e todos os descansares; nada é poupado. Os naturistas e nudistas formam o extremo deste fenómeno. As praias - como um inseto, com milhares de e milhares de corpos masculinos e femininos, oferecendo ao olhar uma nudez insípida, quase completa - é outro sintoma. Ainda outro é o assalto às montanhas por teleféricos, funiculares, elevadores de cadeiras, e elevadores de esqui. Tudo isto faz parte do regime de desintegração final da nossos época. Não vale a pena ficarmos por aqui. Prefiro esclarecer a função que o contacto autêntico com a natureza pode ter para a atitude ativa e impessoal, começando com algumas noções na linha de Neue Sachlichkeit, que só pode adquirir um significado no nosso tipo humano diferenciado. Matzke disse a este respeito: "A natureza é o grande reino das coisas, que não exige nada de nós, que não nos persegue nem pede reações sentimentais, que se apresenta silenciosamente perante nós como um mundo para si próprio, externo e extraterrestre. Isto é exatamente o que precisamos... esta realidade, sempre grande e distante, descansando em si mesma, para além de todas as pequenas alegrias pequenos sofrimentos do homem. Um mundo de objetos, fechado em si mesmo, no qual nós mesmos nos sentimos como um objeto.

Completamente separado de tudo puramente subjetivo, de toda vaidade e nulidade pessoal: eis o que a natureza é para nós."5 Trata-se de devolver à natureza – ao espaço, as coisas, à paisagem - essas características de distância e estranheza para a humanidade que estavam escondidos na época do individualismo, quando o homem projetou seus sentimentos, suas paixões, seu ardor lírico, na realidade para se aproximar dele. Trata-se de redescobrir a linguagem do inanimado que não pode se manifestar até que a "alma" tenha cessado de impor-se às coisas. Este é o sentido em que a natureza pode nos falar de transcendência. Nossa atenção muda automaticamente de alguns aspectos principais da natureza a outras mais propícias a nos abrir o não-humano e o não-individual. Nietzsche também falou da "superioridade" do mundo inorgânico, chamando-o de "espiritualidade sem individualidade." Para um "esclarecimento supremo da existência" ele se refere como uma analogia com a "atmosfera pura dos Alpes e campos de gelo, onde não há mais nuvens ou véus, onde as qualidades elementares das coisas são reveladas nuas e intransigentes, mas com absoluta inteligibilidade" e ouve-se "a imensa linguagem cifrada
da existência", "a doutrina de se tornar pedra" o mundo a um estado calmo, estável, claro e frio; para restituir-lhe o seu elementaridade, sua grandeza autocontida - também se dizia que era a demanda da "nova objetividade". Aqui o destaque acabou de ser dado não à insensibilidade, mas a um tipo diferente de sensibilidade. Também para nós, trata-se de um tipo humano a quem a

natureza já não interessa por oferecendo-lhe o que é "artístico", raro, característico; aquele que já não busca na natureza a "beleza" que apenas alimenta saudades confusas e fala com a fantasia. Para este tipo humano, não pode haver paisagem mais bonita que outra, mas algumas paisagens podem ser mais distante, sem limites, calmo, frio, áspero e primordial do que outros. Ele ouve a linguagem das coisas do mundo não entre árvores, riachos, belos jardins, antes do pôr do sol oleográfico e do luar romântico, mas sim em desertos, rochas, estepes, geleiras, turvas nórdicas fiordes, o implacável sol tropical, grandes correntes oceânicas - na verdade, em tudo é primordial e inacessível. Segue-se naturalmente que o homem com esse sentimento da natureza relaciona-se com ela mais ativamente – quase absorvendo sua própria força pura e percebida - do que de uma forma vaga, relaxada contemplação divagante. Se para a geração burguesa a natureza era uma espécie de domingo idílico interlúdio da vida de cidade pequena, e se para a última geração é o palco para representar sua vulgaridade vazia, invasiva e contaminante, é para o nosso homem diferenciado uma escola de objetividade e distância; aqui também algo fundamental em seu sentido de existência, exibindo uma absoluta personagem. Neste ponto pode-se falar claramente de uma natureza que em sua elementaridade é o grande mundo onde os panoramas de pedra e aço de a metrópole, as avenidas intermináveis, os complexos funcionais da indústria áreas estão no mesmo nível, por exemplo, grandes florestas solitárias como símbolos de uma austeridade fundamental, objetividade e impessoalidade. No que diz respeito aos problemas de orientação interior em nossa época, sempre valorizou as ideias presentes nas doutrinas esotéricas tradicionais. Isto também se aplica ao que acabei de dizer. A libertação da natureza do humano, o acesso a ele através da linguagem do silêncio e do inanimado parece agradável a quem transformaria os processos objetivos e destrutivos do mundo moderno em seu próprio benefício. Mas a direção não é diferente daquilo que as escolas de sabedoria tradicional, como o Zen, conheciam através de uma verdadeira limpeza e transparência do olhar ou uma abertura do olho, uma revelação esclarecedora da consciência que superou os grilhões do eu físico, da pessoa e seus valores. O resultado aqui é uma experiência que já pertence a um nível daquele da consciência comum. Não se trata exatamente a questão deste livro, mas não deixa de ser interessante apontar sua relação com a visão do mundo centrada na imanência livre, que foi mencionado em um capítulo anterior (no qual uma alusão fugaz o próprio Zen foi feito) e que agora reconsidero como o limite de um nova realismo. A tradição antiga tem um ditado: "O infinitamente distante é o Retorna." Entre as máximas do Zen que apontam na mesma direção é a afirmação de que a "grande revelação", adquirida através de uma série de crises mentais e espirituais, consiste no reconhecimento de que “ninguém e nada de 'extraordinário' existe no além"; só existe o real.
A realidade é, no entanto, vivida em um estado em que “não há sujeito da experiência nem qualquer objeto experimentado”, e sob o signo de um tipo de presença absoluta, "o imanente tornando-se transcendente e o imanente transcendente”. O ensinamento é que no ponto qual se busca o Caminho, se encontra mais longe dele, o mesmo sendo válido para a perfeição e "realização" do eu. O cedro no pátio, uma nuvem projetando sua sombra sobre as colinas, chuva caindo, uma flor desabrochando, o som monótono das ondas: todas essas e fatos banais podem sugerir a iluminação absoluta, o satori. Como mero fatos eles são sem significado, finalidade ou intenção, mas como tais eles são tem um significado absoluto. A realidade aparece assim, em estado puro de "as coisas são como são". A contrapartida moral é indicada em ditos tais como: "O asceta puro e imaculado não entra no nirvana, e o monge que quebra as regras não vai para o inferno", ou: "Você tem nenhuma libertação para buscar de vínculos, porque você nunca foi amarrado.”7 A extensão em que esses picos da vida interior podem ser alcançados, no quadro já indicado, permanece indeterminado. O que apontamos aqui é uma convergência de temas e uma direção.

1 - Frithjof Schuon, Perspectivas Espirituais e Fatos Humanos
2 – J. Evola O Arco e a Clava
3 - Veja nosso ensaio, onde esta obra é resumida e comentada, O "Trabalhador" no pensamento de Ernst Jünger (1960)
4 - Ver J. Evola, Superação do Romantismo (1928 e 1931)
5 - Veja Massimo Bontempelli, A Aventura do Século XX (1938)
6 - J. Evola O Arco e a Clava
7 - J. Evola O Arco e a Clava
8 – J. Evola Metasifica do Sexo
9 - Sobre tudo isso, cfr. nosso trabalho acima mencionado, A Doutrina do Despertar

DISSOLUÇÃO DA CONSCIÊNCIA. O RELATIVISMO

O PROCEDIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA

Uma das principais justificativas para a civilização ocidental acreditar, desde o século XIX, ser a civilização por excelência também foram as ciências naturais. Com base no mito destas ciências, as civilizações anteriores foram julgadas obscurantistas e infantis; presa de superstições e aos caprichos metafísicos e religiosos. Além de algumas descobertas casuais, ignoravam o caminho do verdadeiro conhecimento, que pode ser alcançado apenas com os métodos positivos, matemático-experimentais desenvolvido na era moderna. A ciência e o conhecimento foram feitos sinônimo de "ciência positiva" experimental, enquanto o epíteto "pré-científico" passou a significar uma desqualificação além do apelo de qualquer outro tipo de conhecimento. O apogeu do mito da ciência física coincidiu com aquele da era burguesa, quando o cientificismo positivista e materialista estava em moção. Então se falou de uma crise da ciência, e uma crítica interna ocorreu, resultando em uma nova fase inaugurada pela teoria de Einstein. Como um desdobramento disso, o mito científico reviveu recentemente com uma avaliação do conhecimento científico que em certos casos tem sido curioso desenvolvimentos. Entre eles, afirma-se que a ciência mais recente, tendo passado agora a fase do materialismo e limpado o campo de velhas e inúteis especulações, reconciliou suas conclusões sobre a natureza do universo com a metafísica, apresentando temas e visões que concordam com as certezas da filosofia e, para alguns, até mesmo da religião. Além dos populares Reader's Digest, certos cientistas como Eddington, Planck e até Einstein fizeram pronunciamentos informais sobre isso. Há, portanto, uma espécie de euforia, confirmada pelas perspectivas da era atômica e a “segunda revolução industrial”, cujo ponto de partida foi a física moderna. Tudo isso são apenas desdobramentos de uma das grandes ilusões dessa era, uma das miragens de uma época em que, na realidade, os processos de dissolução têm assediado o próprio campo do conhecimento. Em ordem para perceber isso, basta olhar além da fachada. Se não for um assunto dos divulgadores popularizantes, mas dos próprios cientistas, e se não for o caso como os sorrisos conhecedores entre augúrios mistificantes, que Cícero fala sobre, revela-se uma ingenuidade que apenas uma limitação inigualável de horizontes e interesses intelectuais poderiam explicar. Nenhuma ciência moderna tem o menor valor como conhecimento; ao contrário, ela se baseia em uma renúncia formal ao conhecimento no verdadeiro sentido. A força motriz e organizadora por trás da ciência moderna não deriva nada absolutamente do ideal do conhecimento, mas exclusivamente da necessidade da prática e, devo acrescentar, da vontade de poder voltada para as coisas e sobre a natureza. Não me refiro às suas aplicações técnicas e industriais, ainda que as massas atribuam o prestígio da ciência moderna acima de tudo para eles, porque aí eles veem a prova irrefutável de sua validade. Isso também é questão da própria natureza dos métodos científicos, mesmo antes de suas aplicações, na fase conhecida como "pesquisa pura". Na verdade, o conceito de "verdade" no sentido tradicional já é estranho aos modernos e sua ciência, que se preocupa apenas com hipóteses e fórmulas que podem prever com a melhor aproximação o curso dos fenômenos e relacioná-los com uma certa unidade. E como não se trata de "verdade", mas uma questão menos de ver do que de tocar, o conceito de certeza na ciência moderna é reduzido à "probabilidade máxima". Isso é tudo que as certezas científicas têm em um caráter essencialmente estatístico, também abertamente reconhecido por todos os cientistas, e mais categoricamente do que nunca nos últimos tempos física subatômica. O sistema da ciência se assemelha a uma rede que atrai cada vez mais apertada em torno de algo que, por si só, permanece incompreensível, com a única intenção de subjugá-lo para fins práticos. Esses fins práticos dizem respeito apenas secundariamente às aplicações técnicas; constituem o critério no próprio domínio a que pertence o conhecimento puro, no sentido de que também aqui o impulso básico é esquematizar, uma ordenação de fenômenos de uma forma mais simples e um caminho mais manejável. Como foi justamente observado, desde aquela fórmula *simplex sigillum veri* (a simplicidade é o selo da verdade), surgiu um método que trocou pela verdade (e conhecimento) aquilo que satisfaz uma prática, necessidade puramente humana do intelecto. Em última análise, o impulso do saber é transformado num impulso para dominar; e devemos a um cientista, Bertrand Russell, o reconhecimento de que a ciência, de ser um meio para conhecer o mundo, tornou-se um meio para

mudar o mundo. Não irei deter-me mais nestas considerações comuns. A epistemologia, ou seja, a reflexão aplicada aos métodos de investigação, já reconheceu honestamente todos eles, com Bergson, Leroy, Poincare, Meyerson, Brunschvicg, e muitos outros, para dizer nada do que o próprio Nietzsche tinha visto perfeitamente bem. Eles trouxeram à luz o carácter totalmente prático e pragmático da ciência e seus métodos. As ideias e teorias mais "confortáveis" tornam-se "verdadeiras", no que diz respeito à organização dos dados da experiência sensorial. A escolha entre tais dados é feita de forma consciente ou instintiva, excluindo sistematicamente aqueles que não se prestam a ser controlados; assim também tudo o que é qualitativo e irrepetível que não é susceptível a ser matematizado. A "objetividade" científica consiste unicamente em estar pronto em qualquer momento a abandonar as teorias ou hipóteses existentes, assim que a hipótese aparece para um melhor controle da realidade. A partir daí, inclui o já previsível e controlável sistema dos fenómenos, que ainda não considerado, ou aparentemente irredutível; e que, sem qualquer princípio que em si mesma, na sua natureza intrínseca, é válida de uma vez por todas. Da mesma forma, aquele que pode colocar as mãos numa espingarda moderna de longo alcance é pronto a desistir de uma pistola. Com base no acima exposto, é possível demonstrar que a forma final de dissolução de conhecimentos correspondentes à teoria da relatividade de Einstein. Só o profano, ao ouvir falar de relatividade, podia acreditar que a nova teoria tinha destruído todas as certezas e quase sancionado um tipo Pirandelliano "assim é, se assim se pensa". Na verdade, é uma espécie de matéria diferente, no sentido de que esta teoria nos aproximou ainda mais a certezas absolutas, mas de carácter puramente formal. Um sistema coerente de física foi construído para manter toda a relatividade sob controle, ter em conta todas as alterações e variações, com a maior independência dos pontos de referência e de tudo o que esteja ligado à observações. Há evidência da experiência direta, e às percepções atuais do espaço, do tempo e da velocidade. Este sistema é "absoluto" através da flexibilidade que lhe foi concedido pela sua natureza exclusivamente matemática e algébrica. Assim, uma vez definida a "constante cósmica" (de acordo com a velocidade de luz), as chamadas equações de transformação são suficientes para introduzir um certo número de parâmetros nas fórmulas utilizadas para contabilizar os fenómenos a fim de superar uma certa "relatividade" e evitar qualquer possível desproteção dos fatos da experiência. Um exemplo simples pode tornar este estado de coisas claro. Quer a Terra se mova à volta do Sol, quer o Sol à volta da Terra, a partir de o ponto de vista da "constante cósmica" de Einstein é mais ou menos o mesmo. Uma não é mais "verdadeira" do que a outra, exceto que a segunda alternativa implicaria a introdução de muitos mais elementos nas fórmulas, portanto, uma maior complicação e inconveniência nos cálculos. Para a pessoa despreocupada com um sistema sendo mais complicado e inconveniente do que o outro, a escolha permanece livre; esta pessoa poderia calcular os vários fenómenos, partindo da premissa de que a Terra gira em torno do Sol, ou a partir da premissa oposta. Este exemplo banal e elementar esclarece o tipo de "certeza". e conhecimentos aos quais a teoria de Einstein conduz. A esse respeito, é importante salientar que não há nada de novo aqui, que a sua teoria representa apenas a mais recente e mais acessível manifestação da orientação característica de toda a ciência moderna. Esta teoria, embora distante do relativismo comum ou filosófico, está disposto a admitir as mais relatividades improváveis, mas se arma contra elas, por assim dizer, a partir do começar. Pretende fornecer certezas que ou deixam de fora ou antecipam e, portanto, do ponto de vista formal, são quase absolutas. E se a realidade alguma vez se revoltar contra eles, um reajustamento adequado de dimensões irá restaurar estas certezas. Seria bom aprofundar o tipo e pressuposições deste "saber". A constante cósmica é um conceito puramente matemático; ao utilizá-la para falar da velocidade da luz, já não se imagina velocidade, luz, ou propagação, só se deve ter em mente números e símbolos. Se alguém perguntasse a esses cientistas o que é luz, sem aceitar uma resposta em símbolos matemáticos, ficariam estupefatos e nem sequer compreenderiam o pedido. Tudo o que a física procede nesses tempos recentes procede dessa participa rigorosamente dessa natureza: a física é completamente algebrizada. Com a introdução do conceito de um "contínuo multidimensional" mesmo esse sentido final de base intuitiva que sobreviveu na física de ontem na forma pura, esquemática de categorias do espaço geométrico é reduzida a fórmulas matemáticas. Espaço e tempo aqui são a mesma coisa; eles formam um "contínuo", ele próprio expresso por funções algébricas. Junto com a noção atual e intuitiva de espaço e tempo, a de força, energia,

e o movimento também desaparece. Por exemplo, em termos da física de Einstein o movimento de um planeta em torno do Sol significa apenas que no campo correspondente do contínuo espaço-tempo existe uma certa "curvatura" - um termo que, com certeza, não pode tê-lo feito imaginar qualquer coisa, lidando novamente com valores algébricos puros. A ideia de um movimento produzido por uma força é reduzida ao esqueleto de um abstrato movimento seguindo a "linha geodésica mais curta", que em nosso universo aproximaria uma elipse. Como neste esquema algébrico nada mais resta que não a ideia concreta de força, menos ainda para que haja espaço para a causa. A "espiritualização" alegada pelos divulgadores da física moderna, devido ao desaparecimento da ideia de matéria e da redução do conceito de massa e de energia, é um absurdo, porque massa e energia se tornam valores intercambiáveis por uma fórmula abstrata. O único resultado de tudo isso é prático: a aplicação da fórmula para controlar as forças atômicas. Separado a partir disso, tudo é consumido pelo fogo da abstração algébrica associada a um experimentalismo radical, isto é, a um registro de fenômenos simples. Com a teoria quântica, tem-se a impressão de entrar em um mundo cabalístico (no sentido popular do termo). O paradoxal resultado do experimento de Michelson-Morley forneceu o incentivo para a formulação da teoria de Einstein. Outro paradoxo é o da descontinuidade e improbabilidade descoberta pela física nuclear através o processo de expressar radiações atômicas em quantidades numéricas. (Tendão em termos simples: trata da evidência de que essas quantidades não compõem uma série contínua; é como se na série de números, três não fosse seguido por quatro, cinco, etc., mas saltados para um número diferente, sem sequer obedecer à lei da probabilidade.) Esse novo paradoxo levou para uma algebrização adicional da chamada mecânica das matrizes, usada para explicar, ao lado de uma formulação nova e inteiramente abstrata de leis fundamentais, como a constante de energia, ação e reação, e assim por diante. Aqui não se renunciou apenas à lei da causalidade, substituindo por médias estatísticas, porque pareceu ter uma relação com o puro acaso: além disso, nos últimos desenvolvimentos desta física se vê o paradoxo de ter que abrir mão de provas experimentais por causa que os resultados foram tidos como podendo ser variáveis. A própria realização de um experimento permite que se tenha um resultado agora e outro depois, pois o próprio experimento influencia o objeto; altera-o devido à interdependência de valores de “posição” e “movimento”, e a qualquer descrição dos fenômenos subatômicos, outro, tão "verdadeiro", pode se opor. Isso não é o experimento, cujos resultados por este método permaneceriam inconclusivos, mas sim a função pura, algébrica, a chamada função conforme a onda, que serve para fornecer valores absolutos neste domínio. De acordo com uma teoria mais recente, que integra a teoria de Einstein da relatividade, entidades puramente matemáticas que por um lado brotam magicamente em plena irracionalidade, mas, por outro, são ordenados de forma completamente em um sistema formal de "produção" algébrica, que exaustivamente conta por tudo o que pode ser positivamente verificado e formulado a respeito à base última da realidade sensível. Esse processo foi o pano de fundo intelectual para a inauguração da era atômica - paralela, portanto, à liquidação definitiva de todo o conhecimento em sentido próprio. Um dos principais expoentes da física moderna, Heisenberg, admitiu isso em seu livro: trata-se de um conhecimento formal encerrado em si, extremamente preciso em suas consequências práticas, em que, no entanto, não se pode falar de conhecimento do real. Para a ciência moderna, ele diz, "o objeto de pesquisa não é mais o objeto em si, mas a natureza em função dos problemas que o homem se coloca”; a conclusão lógica em tal ciência é que "daqui em diante, o homem só encontra a si mesmo". Há um aspecto em que esta última ciência natural representa um tipo de inversão ou falsificação desse conceito de catarse, ou purificação, que no mundo tradicional se estendia da moral e do campo ritual ao intelectual; referindo-se a uma disciplina intelectual que, através da superação das percepções fornecidas pelos sentidos animais e que mais ou menos estavam misturados com as reações do eu, levaria a um maior conhecimento, ao verdadeiro conhecimento. Com efeito, temos algo semelhante a física algebrizada moderna. Não só se libertou pouco a pouco da quaisquer dados imediatos de experiência sensorial e senso comum, mas mesmo de tudo o que a imaginação pode oferecer como suporte. Os conceitos atuais de espaço, tempo, movimento e causalidade caem um por um, por assim dizer. Tudo o que pode ser sugerido pela relação direta e viva do observador ao observado se torna irreal, irrelevante e insignificante. É então como uma catarse que consome todos os resíduos do sensorial, não para conduzir a um mundo superior, o “mundo inteligível” ou um “mundo de ideias”, como nas antigas escolas de

sabedoria, mas sim para o reino da pensamento matemático puro, de número, de quantidade indiferenciada, como oposto ao reino da qualidade, das formas significativas e das forças vivas: um mundo espectral e cabalístico, uma extrema intensificação do intelecto abstrato, onde não é mais uma questão de coisas ou fenômenos, mas quase de suas sombras reduzidas ao seu denominador comum, cinza e indistinguível. Pode-se muito bem falar de uma falsificação da elevação da mente acima da experiência sensorial humana, que no mundo tradicional teve como efeito não a destruição das evidências dessa experiência, mas a sua integração: a potenciação do ordinária, a concreta percepção dos fenômenos naturais experimentando também seus aspectos simbólicos e aspectos inteligíveis.

COBERTURA DA NATUREZA. A “FENOMENOLOGIA”

Este, então, é o estado de coisas: a ciência moderna levou a um prodigioso aumento de informações sobre fenômenos em áreas anteriormente inexploradas ou campos negligenciados, mas ao fazê-lo não aproximou o homem as profundezas da realidade, mas o distanciou e o afastou; e o que a natureza "realmente" é, segundo a ciência, escapa a qualquer intuição concreta. Deste ponto de vista, a ciência mais recente não tem vantagem sobre a ciência materialista anterior. Os átomos do passado e a concepção mecanicista do universo pelo menos permitia representar algo, por mais primitivo que fosse; mas as entidades da física matemática mais recente servem para representar absolutamente nada. Eles são simplesmente os pontos de uma rede que foi fabricada e aperfeiçoada não para conhecer de forma concreta, intuitiva e o vivo sentido – o único sentido que importaria para uma humanidade não degenerada – mas para ganhar um poder cada vez maior, ainda um poder externo um, acima da natureza, cujas profundezas permanecem fechadas ao homem e tão misteriosas como sempre. Os mistérios da natureza foram simplesmente encobertos, e a atenção desviadas deles pelos sucessos espetaculares da tecnologia e indústria, onde já não se tenta conhecer o mundo, mas mudá-lo para os propósitos de uma humanidade terrestre - seguindo o programa explicitamente de Karl Marx.

Repito que é uma fraude falar de um valor espiritual na ciência do mundo de hoje, só porque em vez de matéria, fala-se de energia, ou porque vê a massa como “radiações coaguladas” ou uma espécie de “luz congelada”, e porque considera espaços de mais de três dimensões. Nada disso tem qualquer existência fora das puras teorias de especialistas das noções matemáticas abstratas. Quando essas noções são substituídas por os da física anterior, eles ainda não mudam nada da experiencia efetiva do mundo com o homem moderno. Esta substituição de uma hipótese por outra não diz respeito à existência real, mas interessa apenas às mentes dadas a divagações inúteis. Depois de ter sido dito que a energia, não a matéria, existe, que não vivemos em um espaço euclidiano, tridimensional, mas em um espaço curvo de quatro ou mais dimensões, e assim por diante, as coisas permanecem como eram; minha experiência real não mudou nada, e o significado do que vejo - luz, sol, fogo, mares, céu, flores plantas, seres moribundos - o significado final de cada processo e fenômeno não é mais transparente para mim. Não se pode começar a falar de transcendência, de um conhecimento aprofundado no campo espiritual ou verdadeiramente no prazo intelectual. Só se pode falar de uma extensão quantitativa de noções sobre outros setores do mundo externo, que além de questões práticas de utilidade tem apenas valor de curiosidade.
Em todos os outros aspectos, a ciência moderna tornou a realidade mais estranha e inacessível aos homens de hoje do que jamais foi na era do materialismo e a chamada física clássica. E é infinitamente mais estranho e inacessível do que era para os homens de outras civilizações e mesmo para os povos primitivos. É um clichê que a visão científica moderna tenha dessacralizado o mundo, e o mundo dessacralizado pelo conhecimento científico se torna um dos elementos existenciais que compõem o homem moderno, tanto mais na medida em que ele é "civilizado". Desde que ele foi sujeito à educação obrigatória, sua mente foi recheada de pensamentos "positivos" e noções científicas; ele não pode evitar ver tudo em uma luz sem alma que o cerca e, portanto, age destrutivamente. Pelo que exemplo, poderia o símbolo do pôr do sol de uma dinastia, como a japonesa, significar para ele quando ele sabe cientificamente o que é o sol: meramente uma estrela, em que se pode até disparar mísseis. O que resta do patético apelo de Kant ao "céu estrelado acima de mim", quando se é educado pela recente astrofísica e suas equações sobre a constituição do espaço? A fronteira que define o alcance da ciência moderna desde o início, quaisquer que sejam seus possíveis desenvolvimentos, aparece no fato de que seu ponto de partida constante e rígido foi e é baseado na relação dualista e exteriorizada entre o eu e o não Eu, que é próprio do conhecimento sensorial simples. Essa relação é o fundamento imutável de todos os edifícios da ciência moderna: todos os seus instrumentos são como muitas extensões, melhorias e refinamentos dos sentidos físicos. Eles não são instrumentos de outro tipo de conhecimento, isto é, do verdadeiro conhecimento. Assim, por exemplo, quando a ciência moderna introduz a ideia de uma quarta dimensão, é sempre tão outra dimensão no mundo físico, não como a de uma percepção que vai além da experiência física. Diante dessa situação básica de limitação exaltada

a um método, pode bem compreender que a consequência de todas as consequências científicas e tecnológicas do progresso é uma estagnação interior ou mesmo um retorno à selvageria. Tal progresso não é acompanhado por nenhum progresso interior, mas se desenvolve em um plano aparte; não se cruza com a realidade concreta e a situação existencial do homem, que, em vez disso, é deixado a si mesmo. Não vale a pena mencionar o absurdo ou a ingenuidade desarmante dessa ideologia social moderna que faz da ciência uma espécie de substituto da religião, dando-lhe a tarefa de mostrar ao homem o caminho para a felicidade e o progresso, e moldando-o dessa maneira. A verdade é que o homem não ganhou nada com o progresso da ciência e da tecnologia, nem no que diz respeito ao conhecimento (e temos já falado disso), nem em relação ao seu próprio poder, e ainda menos em qualquer lei de conduta superior. Na melhor das hipóteses, pode-se abrir uma exceção para a medicina, mas ainda apenas no nível físico. Quanto ao poder, não deixe ninguém afirmar a capacidade da bomba de hidrogênio para destruir uma metrópole, ou a promessa da energia nuclear que anuncia a “segunda revolução industrial”, ou os jogos para crianças crescidas que são a exploração espacial, tornaram uma única pessoa mais potente e superior em si mesmo, em seu ser concreto. Essas formas de uma mecânica externa, e o poder extrínseco deixam o ser humano real intocado; ele também não é mais poderoso ou superior usando mísseis espaciais do que ele já foi quando usava um taco, exceto em seus efeitos materiais; além de que ele permanece como era, com suas paixões, seus instintos e suas inadequações.

Quanto ao terceiro ponto, as leis da ação, obviamente a ciência colocou à disposição do homem um sistema prodigioso de meios, deixando o problema de fins totalmente indeterminados. A imagem da situação do mundo moderno mencionada acima é novamente apropriada: “Uma floresta petrificada, tendo caos em seu centro.” Alguns tentaram argumentar uma visão finalista da acumulação sem precedentes de energia na era atômica. Teodoro Litt, por exemplo, sugeriu que o homem poderia realizar sua própria natureza em enfrentar uma situação de crise usando seu livre arbítrio, decidindo em plena responsabilidade, assumindo o risco, qualquer que for a direção. Atualmente a decisão é sobre o uso destrutivo e militar da energia atômica, ou seu uso "construtivo", pacífico. Em uma época de dissolução, tal ideia parece completamente abstrata e fantástica, típico de intelectuais sem senso de realidade. Primeiro pressupõe a existência de homens que ainda possuem uma lei interior e ideias seguras sobre qual curso realmente deve ser seguido - isso, além de qualquer coisa que se relacione com o mundo puramente material. Segundo, se presume que esses homens hipotéticos são os mesmos encarregados do uso dos novos meios de poder, em uma direção ou outra. Ambos as suposições são quiméricas, especialmente a segunda. Os líderes de hoje estão presos em um emaranhado de ações e reações que escapam a qualquer controle real; obedecem a influências irracionais, coletivas, e estão quase sempre à serviço de interesses especiais, ambições e rivalidades materiais e econômicas que não deixam espaço para uma decisão baseada em uma liberdade esclarecida, uma decisão como uma "pessoa absoluta". De fato, mesmo a alternativa sugerida acima, sobre qual nossos contemporâneos agonizam tanto, pode-se apresentar em termos muito diferentes daqueles promovidos por um humanitarismo pacifista, progressista e moralizante. Realmente não podemos dizer o que a pessoa que ainda tem esperança no homem deve pensar na iminência da destruição quase apocalíptica. Certamente forçaria muitos a enfrentar o problema existencial em toda a sua nudez, e sujeitá-los a provações extremas; mas este é um mal pior do que a entrega a segurança satisfeita e contingente total da humanidade para o tipo de felicidade que cabe ao "último homem" de Nietzsche: uma civilização confortável consumista de animais humanos socializados, auxiliada por todos as descobertas da ciência e da indústria e reproduzindo-se demograficamente em um crescendo tortuoso e catastrófico? Estes são os termos em que as questões sobre a ciência moderna e suas aplicações devem aparecer claramente ao tipo humano diferenciado quem temos em mente. Resta acrescentar algumas considerações sobre a consequências que ele pode tirar desse campo para sua própria conduta. Não vou me alongar mais no mundo da tecnologia, já tendo falado de como o homem diferenciado pode deixar agir sobre ele. Temos mencionado a máquina como símbolo; e entre os desafios que podem servir, em situações de crise, para ativar a dimensão transcendente, podemos incluir também tudo o que, após as guerras totais já experimentadas, a era atômica pode nos reservar, graças aos “milagres da ciência." Basta enfatizar que o estado de coisas, dado e irreversível, para ser aceito e transformado em proveito próprio, como pode fazer, por exemplo,

quando confrontado com um cataclismo. Além disso, meu veredicto sobre o valor intrínseco da ciência e da tecnologia permanece válido, e o que eu disse sobre o assunto deve ser mantido em mente. Um ponto de vista diferente pode entrar em consideração sobre o método científico em si. A ciência moderna de modo algum revela a essência do mundo, e não tem nada a ver com o conhecimento real, mas mais frequentemente coloca o selo em sua dissolução. Ainda assim, a atividade científica tem um ideal de clareza, impessoalidade, objetividade, rigor e exclusão de sentimentos, impulsos e preferências pessoais. O cientista pensa que ele pode se excluir e deixar os objetos falarem por si mesmos; ele também está preocupado com leis "objetivas" que não respeitam o que agrada ou não agrada ao indivíduo, e nada se refere com a moralidade. Ora, esses também são traços do realismo que incluí entre os elementos válidos para o homem integrado. Na antiguidade clássica, afinal, matemática foi reconhecida como uma disciplina para o cultivo da clareza de intelectuais. O caráter prático com que censuramos os modernos e sua ciência não prejudica esse ponto: estamos falando da orientação ou fórmula de toda ciência do tipo moderno, e não do tipo direto e a não intervenções arbitrárias de indivíduos no curso da pesquisa que prossegue nesta base, e que não se tolera. A atividade científica reflete assim à sua maneira algo dessa ascese da objetividade ativa mencionada anteriormente, tendo um valor simbólico semelhante ao que a máquina possui em outro plano.

Qualquer pessoa dotada de real clareza de visão, no entanto, não pode deixar de ver o papel desempenhado por elementos irracionais na composição do cientista, muito além de seus métodos formais de pesquisa, especialmente em relação à sua escolha de hipóteses e teorias interpretativas. Existe um substrato de que o cientista moderno desconhece: um substrato em relação ao qual ele é passivo e sujeito a influências precisas que se originam em parte as forças que moldaram uma civilização em um ou outro ponto deste ciclo. No nosso caso é a fase terminal e crepuscular do ciclo ocidental. Tem-se o pressentimento da importância desse substrato da crítica da ciência e sua "superstição do fato" (como Guénon coloca1), mostrando que o fato pouco significa em si, mas que o essencial fator é o sistema em que se encaixa e em cuja base é interpretado. Isso também indica as limitações que prejudicam o ideal de clareza e objetividade no tipo moderno de cientista. O segredo e a verdadeira história da ciência moderna ainda estão esperando para ser escrita. Pode parecer contraditório que no capítulo anterior tenhamos aprovado uma atitude de distanciamento e de desapego do Eu em ralação as coisas, considerando que agora desaprovamos o sistema dualista em que o eu é justaposto ao não-eu do mundo externo, da natureza e dos fenômenos, que é a premissa básica de toda a ciência moderna e também a origem de "um sistema onde o verdadeiro conhecimento está fora de questão”. Essa contradição desaparece com a percepção da formação interior, a atitude e as possibilidades de quem enfrenta as coisas e a natureza depois de ter deixado de projetar sentimentos subjetivos, emocionais e conteúdo imaginário sobre eles. É porque o Ser interior está extinto no cientista moderno, deixando-o apenas com percepções físicas grosseiras e uma abstrato intelecto matemático, que a relação entre o eu e o não-eu torna-se rígido e sem alma, de modo que seu desapego só pode agir negativamente. Sua ciência só serve para apreender e manipular o mundo, não para compreendê-lo ou para ampliar seu conhecimento em uma forma qualitativa. Quanto ao homem integrado, sua situação é bem diferente; a visão da realidade nua não lhe impõe limites desse tipo. A mais recente ciência, como em uma reductio ad absurdum (redução ao absurdo), tornou dolorosamente visível a características pertencentes a toda a ciência moderna, que deve, portanto, somar um saldo negativo; mas isso significa para ele o fim do equívoco. Ele o colocará de lado como sem sentido, abstrato e puramente pragmático, desprovido de qualquer interesse ou de qualquer teoria "científica" do mundo. Ele irá julgá-lo, nas palavras de Othmar Spann, como "conhecimento daquilo que não vale a pena saber.” Tendo feito uma tabula rasa, o que permanece é a natureza, o mundo em seu estado original. Assim ele chega a um relacionamento natural, exatamente como descrito no final do capítulo 19. Somente no contexto atual, para dissipar completamente a aparente contradição, convém introduzir mais uma ideia: a da natureza multidimensional da experiência. Essa multidimensionalidade é bastante distinta da matemática e do meramente cerebral no mais recente da física. Em um resumo, nós novamente seguimos o método de não referir diretamente (bem como poderíamos) aos ensinamentos tradicionais, mas de examinar uma das correntes modernas nas quais é detectável como uma espécie de reflexão involuntária. Tomaremos para isso a "ontologia fenomenológica"

de Edmund Husserl, que às vezes tem sido confundido com o próprio existencialismo. A filosofia de Husserl também busca liberar a experiência direta da realidade de todas as teorias, problemas, conceitos aparentemente precisos, e fins práticos que o escondem de nossas mentes; também de qualquer ideia abstrata que possa estar por trás disso, seja em termos filosóficos (como "essência" ou "coisa em si" de Kant) ou nas científicas. De ponto de vista objetivo, isso quase revive a aspiração nietzschiana de banir qualquer "além", qualquer "outro mundo", enquanto do correspondente ponto de vista subjetivo, revive o antigo princípio da época, ou seja, a suspensão de qualquer julgamento, qualquer interpretação individual, qualquer aplicação de conceitos e predições à experiência. Além disso, procura-se superar toda opinião corrente, a sensação de falsa familiaridade, falsa obviedade e hábito que se pode ter sobre as coisas, em suma tudo o que se sobrepôs à surpresa primordial diante do mundo. Essa é a fase inicial. Em seguida, deve-se deixar os fatos ou "presenças" da experiência falarem por si, em relação direta com o Eu. A escola fenomenológica usa o infeliz termo de "intencionalidade" para essa relação, considerando que é realmente o oposto de qualquer intenção no sentido atual? (Veja o capítulo 18, onde é explicado que neste grau não pode haver mais “intenções”, seja na realidade ou no eu.) Devemos explicar aqui o que o movimento em questão realmente significa por o "fenômeno" que lhe deu o nome. Ele restaurou o significado original da palavra, ligado a um verbo grego que significa ser manifestado ou revelado. Assim, supõe-se que signifique “aquilo que é manifestado diretamente”, aquilo que é oferecido diretamente como conteúdo de uma contraparte, puramente pensada ou acreditada, dos fenômenos, mas o objeto de uma experiência “intelectual” tão direta quanto o tipo sensorial comum. A mesma doutrina também fala não de uma “outra realidade”, mas de outras dimensões experimentais de uma única realidade. Aliás, a chamado concepção simbólica do cosmos tem o mesmo significado: é a pluridimensionalidade dos graus de significação que a realidade pode apresentar em uma experiência diferenciada, obviamente condicionada pela natureza do experimentador (em cujo limite pode haver aquilo que Husserl chama de o “eu transcendental”). A dimensão final do objeto de tal experiência pode corresponder aos pontos de vista do Zen Budismo que tenho mencionado: pura realidade que adquire um significado absoluto tal como é, quando não conhece objetivos, quando não lhe são atribuídas intenções, quando não precisa de justificativas ou provas, e manifesta o transcendente como imanente. Já tratamos do eco de tais pontos de vista em Nietzsche e as ideias de Jaspers sobre a "linguagem do real". Mas é bom repetir que ao falar dessas ideias para alertar sobre seus erros e oferecer alternativas, não pretendemos apresentar nada disso como uma possibilidade real, nem para nossos contemporâneos em geral, nem mesmo para o tipo de homem que sempre temos em mente. Não se pode ignorar tudo o que é progresso moderno e o que sua cultura criaram, e isso agora é um fato estabelecido na maquiagem do homem moderno, neutralizando em grande parte as faculdades necessárias para uma efetiva “abertura” da experiência das coisas e dos seres – uma abertura que nada tem a ver com as elucubrações filosóficas dos fenomenólogos de hoje. A sensação da atual dissolução do conhecimento e do caráter daquilo que agora passa como conhecimento pode ser uma premissa e ajuda; mas para ir mais longe, o essencial não é uma simples orientação, mas um despertar interior. Dado que ao longo deste livro optamos por não considerar o tipo diferenciado que quer, e pode isolar-se do mundo moderno, mas aquele que vive no grosso disso, é difícil para ele ir além de um certo limite no caminho do conhecimento que conduz pelas múltiplas dimensões da realidade. Além das formas de conduta e abertura já mencionadas em conexão com o novo realismo (formas que permanecem válidas e possíveis), talvez apenas situações especiais e traumáticas possam momentaneamente superar esse limite. E já falamos sobre esses.

1 - Referimo-nos a um dos experimentos mais importantes da física: em 1887 em Cleveland (Ohio) Albert Michelson, com a ajuda de Edward Morley, usando um aparelho de sua própria invenção - posteriormente chamado de "interferômetro de Michelson" - provou a inexistência do -chamado de "éter luminífero" teorizado na época para explicar a propagação das ondas de luz: o resultado foi que a velocidade da luz é sempre a mesma, independentemente de sua direção, enquanto se o "éter" existisse, teria sido diferente (Editor's Nota).

2 - Ver René Guénon, A crise do mundo moderno (1927), Edizioni Mediterranee, Roma, 1971 (N.d.C.).

3 - Neste ensaio, concluído em 1951 e publicado, não se sabe até que ponto atualizado e/ou corrigido em 1961, Evola antecipa com grande clareza e antevisão um debate, que se arrasta há décadas, sobre a crise da ciência contemporânea que finalmente descoberta, abandonando as esperanças ingênuas do século XIX de não poder dar respostas não tanto a questões absolutas, mas mesmo àquelas relativas a áreas restritas. A crise, como lemos nas páginas anteriores, deve-se à auto-referencialidade da ciência que busca dar respostas apenas em si mesma e, portanto, não pode deixar de ir na direção da reproposta contínua de esquemas já conhecidos. Este beco sem saída, percebido quando Evola ainda estava vivo por filósofos, porém aqui examinados criticamente, como Husserl e Heidegger, foi então definido do ponto de vista lógico com as discussões seguindo o Teorema da Incompletude de Kurt Goedel publicado em 1931 (Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systene, in Monatshfefte für Mathematica und Physik, n. 38, pp. 173-198; tradução para o inglês On formalmente indecidíveis proposições de Principia Mathematica e sistemas relacionados, livros básicos, 1962). do ponto de vista epistemológico foi posteriormente estruturado por um filósofo da ciência como Karl Popper em vários trabalhos, em particular The Logic of Scientific Discovery de 1959 (traduzido. Lógica da descoberta científica, Einaudi, Turim, 1970) e Realismo e o Objetivo da Ciência Pós-escrito à Lógica da Descoberta da Ciência (1983). do ponto de vista filosófico foi aprofundada por Paul Feyerabend sobretudo em Contra o Método de 1975 (trad. it. Contro il Metodo, Feltrinelli, Milão, 1979). Um questionamento da ciência como método absoluto e infalível de conhecimento que vem dos três pensadores austríacos (N.d.C.).

O DOMINIO DA ARTE. DA MÚSICA "FISICA" AO REGIME DOS NARCOTICOS

A DOENÇA DA CULTURA EUROPEIA

Em nossas discussões sobre valores pessoais e o novo realismo, mencionamos a natureza da cultura e da arte no mundo moderno. Voltemos a esse assunto, mas de um ponto de vista ligeiramente diferente, a fim de definir o significado potencial deste reino para o tipo humano diferenciado. Ao falar da relação entre arte e culturas recentes e todo o processo dissolutivo, pode-se invocar a tese principal exposta por Christoph Steding em "The Empire and the Sickness of Cultura Europeia (O Império e a doença da cultura europeia)1 – um bom estudo da gênese das características culturais que se formaram na Europa após o declínio de sua unidade cultural tradicional. Steding enfatiza que a cultura atual teve seu ponto de partida na dissociação, neutralização, emancipação e absolutização de domínios particulares, que, portanto, deixaram de ser mais ou menos partes orgânicas de um todo. Ele se refere especialmente a um centro formativo de toda a existência que deu sentido à vida, um centro que também garantiu um caráter suficientemente orgânico à cultura. A manifestação positiva e necessária deste centro no plano político correspondeu ao princípio do Império, não apenas em seu significado secular (isto é, político em sentido limitado), mas também espiritual, que preservou no ecúmeno medieval europeu e que foi marcado por uma teologia do alto gibelinismo, apoiada pelo próprio Dante.

Na Europa, esse processo de dissolução, que sempre segue o desaparecimento de qualquer ponto de referência superior, teve duas causas conectadas. A primeira foi uma espécie de paralisia da ideia da tradição europeia como centro de gravidade – que também correspondia a um obscurecimento, materialização e declínio do Império e de sua autoridade. Então, como contraponto, seguiu-se a segunda causa: o movimento centrífugo das partes, a dissociação e autonomização de áreas parciais, condicionadas precisamente pelo enfraquecimento e desaparecimento das forças da gravidade. Do ponto de vista político, havia a conhecida consequência sobre a qual não precisamos nos alongar: o fim do governo unificado que o mundo europeu anterior ainda apresentava política e socialmente, apesar de um sistema de amplas autonomias regionais e tensões múltiplas. Steding chama isso de efeito "suíça" e "holandesa" 2 organicamente incluído anteriormente no complexo do Império, e a fragmentação consequente à ascensão dos Estados nacionais. Mas no nível intelectual o efeito foi necessariamente a formação de um grupo dividido, uma cultura "neutra", desprovida de qualquer caráter objetivo. Esta é de fato a gênese e o caráter predominante da cultura, ciência e arte que vieram a prevalecer na era moderna. Também não é necessário fazer um exame detalhado desse reino aqui. Se eu continuasse a discussão sobre a ciência moderna e suas aplicações técnicas, seria fácil destacar esse processo de crescente autonomia, um processo que não é controlado nem restringido por quaisquer impedimentos ou limites superiores para uma certa orientação: daí, muitas vezes, tem-se a impressão de que o desenvolvimento tecno-científico toma o homem pela mão e o coloca em situações difíceis, inesperadas e incógnitas. Eu não preciso me debruçar sobre a fragmentação, a falta de um princípio superior e unificador do conhecimento moderno, como é bastante evidente. Estas são as consequências de um dos dogmas do pensamento progressista, a inatacável "liberdade de ciência" e da pesquisa científica, que é uma forma simples e eufemística de indicar e legitimar o desenvolvimento de uma atividade dissociada do todo. Essa "liberdade" não é diferente da "liberdade de cultura" celebrada como uma vitória, com a qual os processos ativos de dissolução também se manifestam em uma civilização inorgânica (ao contrário do que Vico reconhecia como próprio de todos os "períodos heroicos" das civilizações precedentes). Uma das expressões agora típicas da "neutralização" de tal cultura é a antítese entre cultura e política: arte pura e cultura pura são supostamente algo que nada tem a ver com política. Na direção da literatura de caráter liberal e do humanismo, a separação muitas vezes se transformou em oposição aberta. Há um conhecido tipo intelectual e humanista que promove uma intolerância quase histérica por qualquer coisa que se refira à política mundo – ideais e autoridade do Estado, disciplina estrita, guerra, poder e dominação - e nega-lhes qualquer valor espiritual ou cultural. De acordo, há quem tenha lidado com uma "história cultural" cuidadosamente separada da "história política", tornando-a um reino em si. Naturalmente, o pathos antipolítico e alienação dessas artes e culturas "neutras" amplamente justificados pela degradação da esfera política, pelo baixo nível a que os valores políticos caíram nos últimos tempos. Mas isso é mais um caso de orientação por princípio,

que exclui qualquer consideração de quão anômala é essa situação: na cultura moderna o caráter "neutro" tornou-se de fato uma característica constitutiva. Aqui, para antecipar qualquer mal-entendido, é prudente enfatizar que a condição oposta, a normal e criativa, não é a de uma cultura a serviço do Estado e da política (a política no sentido degradado, moderno). É aquilo em que uma ideia única, o símbolo básico e central de uma dada civilização, mostra sua força e exerce uma ação paralela, positiva, muitas vezes invisível, tanto no plano político (com todos os valores, não apenas os materiais, que deveriam interessar a todo estado verdadeiro) e no do pensamento, da cultura e das artes: exclui qualquer grande cisma ou antagonismo entre os dois reinos, como bem como qualquer necessidade de intervenções externas. Precisamente porque um tipo orgânico de civilização não existe mais, justamente porque os processos de dissolução penetraram em todos os reinos da existência, tudo isso deixou de existir. Hoje parecemos fadados a ter a alternativa, falsa e deletéria em si mesma, seja de uma arte e culturas "neutras" desprovidas de toda garantia e significado mais elevados, ou de uma arte e cultura sujeitas a puras e simples, forças políticas degradadas, como é o caso do totalitarismo e principalmente naqueles informados pelas teorias do "realismo marxista" e a correspondente polêmica contra a decadência e alienação da arte burguesa. A separação entre arte e cultura é consequência direta do subjetivismo, o desaparecimento de qualquer estilo objetivo e impessoal, e a falta geral da dimensão de profundidade, seguindo o que já foi afirmado em termos amplos sobre os "valores da personalidade", superando-os. O que resta a ser acrescentado é um exame sumário das formas mais recentes que a arte "neutra" deu origem, para fazer um balanço da situação.

A DISSOLUÇÃO NA ARTE MODERNA

Ao falar de arte moderna, a primeira coisa a mencionar é sua qualidade “íntima”, típica de uma espiritualidade feminina que não quer nada as com grandes forças históricas e políticas; fora da sensibilidade mórbida (às vezes provocada por um trauma), ela se retira para o mundo da subjetividade privada do artista, valorizando apenas o psicológico e esteticamente “interessante”. As obras de Joyce, Proust e Gide marcam o extremo dessa tendência na literatura. Em alguns casos, a tendência com a “arte pura” como slogan está associada com o que mencionamos acima especificamente no sentido de um puro formalismo de expressão perfeita; o “assunto” torna-se irrelevante, de modo que qualquer intrusão dele é considerado uma contaminação. (A estética de Benedetto Croce, se não fosse tão insípida, poderia ser citado aqui.) Nesses casos há um grau de dissociação ainda maior do que no fetichismo da própria interioridade do artista. Não vale a pena falar do desejo atual de manter uma “arte tradicional”. Hoje ninguém tem ideia do que pode ser justamente chamado tradicional em um sentido mais elevado. Encontramos aqui apenas academicismo e a reprodução murcha de modelos, que carecem de qualquer força criativa original. É uma variedade do “regime de resíduos”; a chamada grande arte relegada ao passado é meramente o material de uma retórica.

Ao contrário, tendências de vanguarda, valor e significado são reduzidos aos de uma revolta e uma ilustração do processo geral de dissolução. Suas obras são muitas vezes interessantes, não do ponto de vista artístico, mas sim como índices do clima da vida moderna. Eles refletem a situação crítica já aludida ao falar do niilismo europeu, mas não dão origem a nada construtivo, permanente ou durável. Devemos notar em meio ao caos dos estilos, os casos de rápido recuo das posições mais avançadas: quase todos os vanguardistas que foram mais ou menos revolucionários em uma situação existencial originalmente autêntica aceitaram um novo academicismo, uma nova convencionalidade e a comercialização de seu trabalho. Igualmente típico é a mudança subsequente, na parte de alguns desses artistas, na direção de uma forma abstrata, formal e neoclássica, que é uma evasão que põe fim à tensão implacável de sua fase anterior, mais autêntica e revolucionária. Alguém poderia falar aqui de um “apollonismo”, no sentido reconhecidamente arbitrário em que Nietzsche usou em “O nascimento da tragédia”. No entanto, do ponto de vista do homem diferenciado, o processo de dissolução encontrada na arte mais extrema (falaremos da música mais tarde), com sua atmosfera de liberdade anárquica ou abstrata, pode realmente ter "um valor libertador”, em oposição a grande parte da arte burguesa de ontem. Além disso, após o esgotamento do expressionismo como erupção de conteúdos psíquicos dissociados, e após o esgotamento do dadaísmo e do surrealismo, se suas atitudes tivessem persistido, teríamos testemunhado a autodissolução da arte moderna, que teria deixado um espaço espiritual vazio. Em outra época, é justamente nesse espaço que uma nova arte “objetiva” poderia ter se formado, naquele “grande estilo” a que Nietzsche se referiu: “A grandeza de um artista não se mede pelos belos sentimentos que ele desperta - apenas meninas podem pensar junto nessas linhas - mas pelo grau em que ele se aproxima do “grande estilo. Isso tem em comum com a grande paixão e seu desprezo pelo prazer; ele esquece de persuadir, ele quer... tornando-se senhor do caos que se é, forçar seu próprio caos a se tornar forma, matematicamente, uma lei – isso é a grande ambição. Em torno desses homens despóticos nasce um silêncio, um medo, semelhante ao que se sente em um grande sacrilégio.”1 Mas pensar assim no mundo atual é absurdo: nossa época carece de qualquer centro, qualquer significado, qualquer símbolo objetivo que pudesse dar a alma conteúdo e poder a este “grande estilo”. Da mesma forma, no campo da ficção, o que interessa hoje pertence ao gênero documentário, que, com força mais ou menos expressiva, nos torna conscientes do estado da existência contemporânea. Só aqui e em alguns casos, o subjetivismo é superado. Mas na maioria das obras literárias, em contos, dramas e romances, o regime dos resíduos persiste, com suas formas típicas de dissociação subjetiva. Seu constante pano de fundo, justamente chamado de “fetichismo das relações humanas”, consiste nos problemas insignificantes, sentimentais, sexuais ou sociais de indivíduos insignificantes, chegando ao extremo da monotonia e da banalidade em um certo tipo epidêmico de romance americano. Tendo mencionado os

“problemas sociais”, devo também reprimir as alegações, ou mais precisamente, as ambições estéticas e artísticas, dos “marxistas realistas." A crítica marxista condena o “romance burguês” como um fenômeno de alienação, mas como eu já disse, a intenção de dar uma conteúdo social ou interpretação para a narrativa, refletindo especificamente a evolução dialética das classes, o impulso do proletariado, e assim em diante, é apenas uma paródia simiesca do realismo e da integração orgânica de um cultura dividida e neutra. Aqui um tipo de dissociação é substituído por outra mais grave: a de tornar o elemento socioeconômico de um absoluto, separado do resto. Os problemas “sociais” são, em si, tão de pouco interesse e importância quanto as relações pessoais e sentimentalismos fetichistas. Nada disso toca a essência; eles caem muito aquém do que poderia ser objeto de ficção e de uma alta arte em uma civilização orgânica. Os poucos escritos ficcionais levados a um difícil nascimento artificial sob o signo do “realismo marxista” falam por si; eles são materiais grosseiros forçados em uma camisa de força pelas exigências da pura propaganda e “edificação comunista”. Não se pode falar aqui também de uma crítica estética ou de arte, mas de agitação política no significado mais baixo do termo. No entanto, o mundo atual é tal que mesmo onde havia uma demanda por “arte ficcional”, por um “consumidor de arte” (expressão de Gropius) que não era “alienado”, era obrigado mais ou menos por terminar no mesmo nível. O único setor que foi preservado foi talvez a arquitetura, porque seu funcionalismo não requer referência a quaisquer significados mais elevados, que são inexistentes hoje. Quando um marxista crítico como Lukács escreveu: “Nos últimos tempos a arte tornou-se um item de luxo para parasitas ociosos; a atividade artística, por sua vez, tornou-se uma profissão à parte com a tarefa de satisfazer essas necessidades de luxo”2 ele resume o que a arte está praticamente reduzida aos nossos dias. Essa reductio ad absurdum (redução ao absurdo) de uma atividade separada de cada contexto orgânico e necessário é paralelo às outras formas de dissolução interna que estão presentes hoje e, como tal, facilita a revisão radical que o tipo humano diferenciado é forçado a fazer sobre a importância da arte no período anterior. Já mencionamos como, no clima da civilização atual e de suas tendências objetivas, elementares e até bárbaras, muitos descartaram a noção do período do romantismo burguês que a arte é uma das “supremas atividades do espírito”, revelando o sentido do mundo e da vida. É claro que o homem que temos em mente pode concordar com essa desvalorização da arte hoje. A fetichização da arte no período burguês, ligada ao culto da “personalidade criadora”, do “gênio”, é estranha para ele. Mesmo quando se trata de algumas das chamadas grandes artes de ontem, ele pode se sentir não menos distante do que certos homens de ação de hoje, que não prestem atenção às aparências, nem mesmo para “recreação”, mas se interessem por outras coisas. Podemos muito bem compartilhar e aprovar essa atitude— baseado, no entanto, no realismo superior de que falei, e no sentimento do “meramente humano” que é a base constante dessa arte, em todo o seu pathos e tragédia. Pode até ser que o homem diferencial se sinta mais confortável com certa arte demasiada moderna, porque em si representa a autodissolução da arte. Aliás, essa desvalorização da arte, justificada pelas últimas consequências de sua “neutralização” e do novo realismo ativo, teve alguns precedentes gerais no mundo tradicional. A arte de uma forma tradicional dentro de uma civilização orgânica nunca ocupou a posição espiritual central que o período de cultura humanista e burguesa lhe foi atribuído. Antes da era moderna, quando a arte tinha um significado verdadeiro e mais elevado, isso se deveu à aos conteúdos preexistentes, superiores e anteriores a ela, nem revelados nem “criado” por ele como arte. Esses conteúdos deram sentido à vida e puderam existir, manifestar-se e atuar mesmo na virtual ausência do que se chama arte, em obras que às vezes podem parecer “bárbaras” ao esteta e aos humanistas que não têm noção do elementar e primordial. Podemos traçar uma analogia com a atitude em relação à arte em geral que o homem diferenciado, em busca de uma nova liberdade, pode assumir neste período de dissolução. Ele está muito pouco interessado, ou preocupado com a atual “crise da arte”. Assim como ele não vê nenhum conhecimento válido e autêntico na ciência moderna, da mesma forma ele não reconhece nenhum valor espiritual na arte que tomou forma na era moderna através dos processos mencionados no início deste capítulo; ele não vê substituto para os significados que podem ser obtidos pelo contato direto com a realidade de uma forma fria, clara, e um clima essencial. Ao considerar objetivamente os processos em funcionamento, tem-se a nítida sensação de que a arte não tem mais futuro: que está relegada a uma posição cada vez mais marginal em relação à existência, sendo seu valor reduzido a um luxo, de acordo com a crítica de Lukács citada acima.

É útil retornar por um momento ao domínio particular da ficção moderna, onde se lida com obras que são corrosivas e derrotistas, de modo a antecipar a mesma possibilidade de mal-entendido como no caso do neorrealismo. Claramente, nossa posição não tem nada em comum com julgamentos baseados em pontos de vista burgueses; assim a acusação do caráter dividido e neutro da arte não deve ser confundido com moralização, ou com a censura da arte por parte da moral mesquinha atual. Nas obras artísticas em questão, não se trata daqueles "testemunhos existenciais" puras e simples, ao qual se pode aplicar este ditado sobre Schoenberg: "Toda a sua felicidade estava em reconhecer a infelicidade; toda a sua beleza em proibir-se a aparência de beleza."3 Trata-se de uma arte particular que direta ou indiretamente trabalha para minar qualquer idealismo, ridicularizar quaisquer princípios, atacar instituições, reduzir a mera palavras a valores éticos, o justo, o nobre e o digno - e tudo isso mesmo sem obedecer a uma agenda explícita (daí sua diferença de uma literatura correspondente da esquerda, ou o uso e exploração política dessa literatura por parte da esquerda). Sabemos quais grupos levantam um protesto indignado contra uma semelhante tipo de arte popular. Esta não é a reação correta, a meu ver, porque desconsidera seu significado potencial como uma "pedra de toque", especialmente para o homem diferenciado. Sem antecipar os próximos capítulos, iremos apenas dizer aqui que a diferença entre realismo depravado e mutilado, e o realismo positivo, reside na afirmação deste último de que existem valores que, para um determinado tipo humano, não são meras ficções ou fantasias, mas realidades absolutas. Entre estes estão a coragem espiritual, a honra, franqueza, verdade e fidelidade. A existência que ignora isso não é de forma alguma "realista", mas sub-real. Para o homem que nos interessa, a dissolução não pode tocar esses valores, exceto em casos extremos de uma "ruptura de níveis" absoluto. Deve-se, no entanto, distinguir entre a substância e certas expressões dela, e também reconhecem que, por conta das transformações gerais da mentalidade e do ambiente que já aconteceram ou estão em processo, essas expressões já foram prejudicadas pelo conformismo, a retórica, o pathos idealista e a mitologia social do período burguês; assim, seus alicerces já estão arruinados. Qualquer que seja o que vale a pena salvar no campo da conduta precisa ser liberada de forma interior e simplificada, sem necessidade de consenso, e sólida o suficiente para não se apoiar em qualquer uma das instituições ou sistemas de valores do mundo de ontem. Quanto ao resto, também pode entrar em colapso. Uma vez resolvido este ponto (e já foi explicado na introdução), pode-se reconhecer que a ação corrosiva exercida pela literatura contemporânea raramente toca em algo essencial, e muitos de seus alvos não valem a pena defender, estimar ou lamentar. Essas reações escandalizadas, alarmistas e moralizantes derivam de uma confusão indevida do essencial e do contingente, desde a incapacidade de conceber quaisquer valores substanciais além de formas limitadas de expressão que se tornaram estranhas e ineficazes. O homem diferenciado não se escandaliza, mas adota uma atitude calma de entendimento; ele pode ir ainda mais longe em derrubar os ídolos, mas então ele pergunta: "E agora o que?" No máximo, ele traçará uma linha existencial de demarcação, na direção que repetidamente indiquei. Não importa que essa literatura corrosiva e "imoral" não obedeça a nenhum objetivo maior (embora goste de fingir que sim), e só tem valor como evidência dos horizontes sombrios, maculados e muitas vezes imundos de seus autores. A evidência permanece válida: ela define uma certa distância. Tempos como este justificam o ditado de que é bom dar o empurrão final naquilo que merece cair. Do nosso ponto de vista, uma "remoralização" reacionária da literatura parece pouco auspiciosa, mesmo que fosse possível, no sentido de um retorno estilo de Manzoni e, em geral, dos especialistas do século XIX na apresentação teatral dos conceitos de honra, família, pátria, heroísmo, pecado, e assim por diante. É preciso ir além de ambas as posições: a dos moralizadores, e a dos proponentes dessa arte corrosiva cujas formas transitórias e primitivas estão destinadas a se esgotar, deixando para alguns um vazio, e para outros, o espaço livre para um realismo superior. E essas considerações devem deixar claro que nossas acusações anteriores de arte dividida e indiferente não deve ser interpretada como o desejo de dar a arte um conteúdo moralizante, edificante ou didático.

MÚSÍCA MODERNA E JAZZ

Há outra área específica que merece atenção, porque reflete alguns processos típicos da época, e examiná-la levará a alguns fenômenos gerais da vida contemporânea. Estou falando da música. É óbvio que, ao contrário do que é próprio de uma “civilização do ser”, a música de uma “civilização do devir”, que é inquestionavelmente a moderna, deve ter se desenvolvido de maneira peculiar para nos permitir falar dele como um demônio ocidental de música. Os processos de dissociação por detrás de toda a arte moderna desempenham naturalmente aqui um papel, de modo que nas últimas fases da música, encontramos situações de autodissolução, assim como as mencionadas acima. Não é simplificação demais dizer que a maioria das músicas modernas tem sido caracterizada por uma separação cada vez mais distinta da sua origem, seja em forma melodramática, melodiosa, pretensiosa, romanista heroica (mais recentemente na linha representada pelo wagnerismo), ou no pathos trágico (precisamos apenas nos referir às ideias usuais de Beethoven). Esta separação foi realizada por meio de dois desenvolvimentos, apenas aparentemente opostos. A primeira é a intelectualização, na qual prevalece o elemento cerebral, com interesse voltado para a harmonia, muitas vezes levando a um radicalismo em detrimento do imediatismo e do sentimento (“conteúdos humanos”), resultando em construções rítmico-harmônicas abstratas que muitas vezes parecem ser fins em si mesmos. O caso extremo disso é a música pelo dodecafonismo recente e o serialismo estrito. O segundo é o caráter físico encontrado na música mais recente. Este termo já foi usado para uma música, principalmente sinfônica e descritiva, que retorna em certo sentido à natureza, retirando-se do mundo subjetivo do pathos, e está inclinado a extrair sua principal inspiração do mundo das coisas, ações e impulsos elementares. Aqui o processo é semelhante à intolerância à pintura de estúdio acadêmico e intimista durante o surgimento do impressionismo inicial e da pintura ao ar livre. Essa segunda tendência musical já havia começado com a escola russa e os impressionistas franceses, tendo como composições Pacific 231, de Honegger, e The Iron Foundry, de Mossolov. Quando a segunda corrente física se encontrou com a primeira superintelectualizada, esta reunião veio a definir uma situação muito interessante na música recente. Basta pensar o início de Stravinsky, onde floresceu um intelectualismo de construções rítmicas puras e superelaboradas na evocação de algo menos pertencente à psicologia, ou ao mundo apaixonado, romântico e expressionista, do que ao substrato das forças naturais. Pode-se ver O Rito da Primavera como a conclusão desse estágio. Representa o triunfo quase completo sobre a música burguesa do século XIX; música torna-se puro ritmo, uma intensidade de um dinamismo sonoro e tonal em ação. É “música pura”, mas com um elemento adicional dionisíaco, daí a referência particular à dança. A predominância da música de dança sobre a música vocal e emocional também caracterizou esta corrente. Até este ponto, tal processo de dissolução libertadora no reino da música pode ter um aspecto positivo do nosso ponto de vista. Alguém poderia aprovar uma revolução que causou a música operística italiana do início do século XIX, e também a Alemanha, a aparecer fora de fase, pesada e falsa, e também uma música sinfônica com altas pretensões “humanistas”. O fato, porém, é que, pelo menos no campo da música de concerto “séria”, a próxima fase após o estágio revolucionário mencionado acima consistia em formas abstratas dominadas por virtuosismos: formas cujo significado interno lembra o que interpretei como recusa ou desvio existencial, levando-o para além do plano de intensidade perigosa. Aqui pode-se referir ao segundo período de Stravinsky, onde a música de dança deu lugar a uma música formal ora paródica, ora de inspiração neoclássica, ou então caracterizada por uma pura, dissociada aritmeticamente sonora que havia começado a aparecer no período anterior, produzindo uma espacialização atemporal dos sons. Também se pensa em Schoenberg, considerando seu desenvolvimento a partir da música atonal livre, muitas vezes a serviço de um expressionismo existencial exasperado (a revolta existencial sendo expressa aqui como a revolta atonal contra o “acorde comum”, símbolo do idealismo burguês), para uma fase de dodecafonia (sistema de doze tons). Este desenvolvimento em si é muito significativo para a crise terminal da música moderna. Após o limite cromático ter sido alcançado, do ponto de vista técnico, passo a passo da música pós-wagneriana, de Richard Strauss e Alexander Scriabin, a música abandonou o sistema tonal tradicional, a base de todos as música precedentes, transportando, por assim dizer, o som a um estado puro e livre, quase como se fosse

um niilismo musical ativo. Depois disso, com todos os doze tons da escala cromática tomados sem distinção hierárquica e em todas as suas possibilidades ilimitadas de combinação direta, o sistema dodecafônico buscou impor uma nova lei abstrata, para além das fórmulas de harmonia da prática comum. Recentemente, a música experimentou sons criados pela tecnologia eletrônica, que transcendem meios de produção orquestrais. Esse novo território também incorre no problema de encontrar uma lei abstrata para aplicar à música eletrônica. Pode-se ver nos extremos da dodecafonia alcançados em Anton von composições de Webern em que a tendência não pode ir mais longe. Enquanto Adorno poderia afirmar em sua *Filosofia da Música Moderna*: "A técnica dodecafônica é nosso destino",1 outros falaram com justiça de uma "era do gelo" musical. Chegamos a composições cuja extrema da rarefação e abstração retratam mundos semelhantes ao da física moderna com suas entidades algébricas puras ou, por outro lado, a de alguns surrealistas. Os próprios sons são libertados das estruturas tradicionais e impulsionados em um sistema complicado onde a dissolução completa no sem forma, com timbres esqueléticos e atomicamente dissociados, está contida apenas pela álgebra pura da composição. Como no mundo criado pela tecnologia da máquina, a perfeição técnica e a força desses novos recursos musicais são acompanhadas pelo mesmo vazio sem alma, e uma espectralidade e caos. É inconcebível que a nova linguagem dodecafônico pós-serial, com seu fundamento de devastação interna, poderia expressar conteúdos semelhantes aos da música anterior. No máximo, essa linguagem pode ser conducente a um conteúdo expressionista existencial exasperado como nas obras de Alban Berg. O limite é atravessado pela chamada música concreta de Pierre Schaeffer, com sua "organização de ruídos" e "montagem" de sons ambientais e orquestrais. Um caso típico é o de John Cage, um músico que declara explicitamente que suas composições não são mais música. Ultrapassando as desintegrações das estruturas tradicionais através da música seriada e deixando para trás Webern e sua escola, Cage mistura música com puro ruído de uma música eletrônica com efeitos sonoros, pausas longas, inserções aleatórias, até mesmo faladas, como transmissões de rádio. O objetivo é produzir desorientação no ouvinte da mesma forma que o dadaísmo, de modo que se é lançado em direção a horizontes inesperados, para além do domínio da música, e mesmo da arte em geral. Se, em vez disso, olharmos para o papel contínuo da música de dança, não encontraremos no gênero sinfônico "clássico", mas na dança moderna e sua música, especificamente no jazz. É com razão que a época atual, além de ser chamada de "era do surgimento das massas", a "era da economia" e "a era da tecnologia onipotente", tem sido chamada de "Era do Jazz". Isso mostra que a extensão da tendência em questão agora vai além dos círculos musicais esotéricos e satura a maneira geral de ouvir dos contemporâneos. O jazz reflete a mesma tendência como um Stravinsky inicial, em termos do elemento rítmico puro ou sincopado; além de seus elementos de canção, é uma música "física" que não se detém na alma, mas desperta e agita diretamente o corpo. Isso é bem diferente da música de dança europeia anterior; na verdade a própria graciosidade, ímpeto, movimento e sensualidade que permeiam essas danças - por exemplo, a valsa vienense ou inglesa, e até o tango - são substituídos no jazz por algo mecânico, desconexo, totalmente primitivamente extático, e até mesmo paroxístico pelo uso de repetição constante. Este conteúdo elementar não pode ser perdido em ninguém que se encontra em salões de dança nas cidades metropolitanas europeias e americanas, em meio à atmosfera de centenas de casais se sacudindo à síncope e à energia motriz desta música. A enorme e espontânea difusão do jazz no mundo moderno mostra que os significados não são diferentes dos da memória físico-cerebral da música "clássica", que substituiu o melodrama e os pátios da música burguesa do século XIX, na verdade penetraram completamente na jovem geração. Mas há dois lados nesse fenômeno. Aqueles que outrora enlouquecidos pela valsa ou deliciados com o pathos traiçoeiro e convencional do melodrama, agora encontram-se à vontade cercados pelos ritmos convulsivo-mecânicos ou abstratos do jazz recente, tanto "quente" e "frio", que devemos considerar como mais do que um desvio e moda superficial. Estamos diante de uma transformação convulsivo-mecânica da maneira de ouvir, que é parte integrante desse complexo que define a natureza do presente. O jazz é inegavelmente um aspecto do ressurgimento do elementar no mundo moderno, levando a época burguesa à sua dissolução. Naturalmente, os rapazes e moças que gostam de dançar jazz hoje o fazem simplesmente "por diversão" e não se preocupam com isso; mas a mudança existe, sua realidade não prejudicada por sua falta de reconhecimento, uma vez que seu verdadeiro significado e possibilidades só poderiam ser observados do ponto de vista particular

empregado por nós em todos as nossos análises. Alguns incluíram o jazz entre as formas de compensação que o homem de hoje recorre diante de sua existência prática, árida e mecânica; o jazz deve fornecer-lhe conteúdos brutos de ritmo e vitalidade elementar. Se há alguma verdade nesta ideia, devemos considerar o fato de que para chegar a isso, o homem ocidental não criou formas originais, nem utilizou elementos da música folclórica europeia, que, por exemplo, nos ritmos do sudeste da Europa (romeno ou húngaro), tem um fascínio e uma intensidade que compreende não só o ritmo, mas também uma dinâmica autêntica. Em vez disso, buscou inspiração no patrimônio das raças inferiores e mais exóticas, os negros e mulatos das zonas tropicais e subtropicais. Segundo um dos estudiosos da música afro-cubana, Fernando Ortiz, todos os elementos primários da dança moderna têm, na verdade, essas origens, incluindo aquelas cujas origens são obscurecidas pelo fato de terem vindo pela América Latina. Pode-se deduzir que o homem moderno, especialmente o homem norte-americano, regrediu ao primitivismo na escolha, na assimilação e no desenvolvimento de uma música de qualidades tão primitivas como a música negra, que foi originalmente associada a formas sombrias de êxtase. De facto, sabe-se que a música africana, origem dos principais ritmos das danças modernas, tem sido uma das principais técnicas para abrir as pessoas ao êxtase e à possessão. Tanto Alfons Dauer quanto Ortiz viu com razão a característica dessa música como sua estrutura polirrítmica, desenvolvida de tal forma que os acentos estáticos [on-beat] que marcam o ritmo constantemente agem como acentos extáticos [off-beat]; por isso as figuras rítmicas especiais que geram uma tensão destinada a “alimentar um êxtase ininterrupto.”2 A mesma estrutura foi preservada em todos o chamado jazz sincopado. Essas síncopes são como atrasos que tendem a liberar energia ou gerar um impulso: uma técnica usada na África em ritos para induzir a posse dos dançarinos por certas entidades, o Orixá dos Yoruba ou Loa do Voodoo do Haiti, que assumiram sua personalidades e as “guia”. Esse potencial extático ainda existe no jazz. Mas mesmo aqui há um processo de dissociação, de desenvolvimento abstrato de formas rítmicas separadas do todo ao qual originalmente pertenciam. Assim, dada a dessacralização do meio ambiente e a inexistência de qualquer quadro institucional ou ritual correspondente da tradição, em qualquer atmosfera adequada ou atitude apropriada, não se pode esperar os efeitos específicos da música africana autêntica com sua função evocativa ; o efeito permanece sempre uma posse difusa e informe, primitiva e coletiva. Isso é muito evidente nas formas mais recentes, como a música dos chamados grupos de batidas. Aqui prevalece a reiteração obsessiva de um ritmo (semelhante ao uso do tom-tom africano), causando contorções paroxísticas do corpo e gritos inarticulados nos performers, enquanto a massa de ouvintes se junta, gritando histericamente e se jogando ao redor, criando um clima coletivo semelhante ao da possessões de rituais selvagens e certas seitas dervixes, ou a Macumba e os avivamentos religiosos negros. O uso frequente de drogas tanto por intérpretes desta música como pelos jovens arrebatados também é significativo, causando uma verdadeira e frenética “mentalidade de multidão”, como em sessões de beat ou hippie na Califórnia envolvendo dezenas de milhares de ambos os sexos. Aqui não estamos mais preocupados com a compensação específica que se pode encontrar na música de dança sincopada como a contrapartida popular e extensão dos extremos alcançados, mas não mantidos, pela música moderna sinfônica; estamos preocupados com os primórdios semi-extáticos e histéricos de um escapismo informe, tortuoso, vazio de conteúdo, um começo e fim em si mesmo. Portanto, é completamente inadequado quando alguns o comparam a certos ritos frenéticos, coletivos e antigos, porque o último sempre teve um fundo sagrado. Além de formas extremas e aberrantes semelhantes, ainda se pode considerar o problema geral de todos esses métodos que fornecem possibilidades elementares, extáticas, que o homem diferenciado, não as massas, pode usar para alimentar essa intoxicação específica descrita anteriormente, que é o único alimento que ele pode extrair existencialmente de uma época de dissolução. Os processos dos últimos tempos tendem precisamente para esses extremos; e considerando que alguns dos jovens atuais apenas procuram entorpecer seus sentidos e para usar certas experiências meramente para sensações extremas, outros podem usar tais situações como um desafio que exige a resposta certa: uma reação que surge do “ser”.

PARÊNTESE SOBRE AS DROGAS

Indo além da música e da dança, somos levados a um universo ainda maior e de um domínio mais problemático, que abrange muitos outros “métodos” sendo cada vez mais utilizados pela geração mais jovem. A geração “Beat” norte-americana, ao juntar álcool, orgasmo sexual e drogas como ingredientes essenciais para lhes dar um sentido de vida, técnicas essas radicalmente associadas que na realidade têm um fundo comum que aludimos anteriormente. Não precisamos nos alongar muito neste reino. Além do que será dito do sexo em outro capítulo, abordarei aqui apenas algumas considerações sobre drogas, que é o meio que, entre todos as utilizadas em determinados setores do mundo contemporâneo, mais visivelmente têm o objetivo de uma fuga extática. A crescente disseminação de drogas entre os jovens de hoje é um fenômeno muito significativo. Um especialista, Dr. Laennec, escreve: “Em nossas terras, a categoria mais difundida de viciados em drogas é representada pelos neuróticos e psicopatas para quem a droga não é um luxo, mas um alimento essencial; a resposta à angústia... A toxicomania agora aparece como um sintoma adicional da síndrome neurótica do paciente, um sintoma entre outros, uma última defesa, logo se tornando a única defesa.”1 Essas considerações podem ser generalizadas, ou melhor, estendidas a um círculo maior de pessoas que não são clinicamente neuróticas: estou falando sobretudo sobre os jovens que perceberam mais ou menos distintamente o vazio e o tédio da existência moderna e estão buscando uma fuga. O impulso pode ser contagioso: o uso de drogas se estende a indivíduos que não tiveram esse ímpeto original como ponto de partida, e em tais pessoas só pode ser considerado como um evitável mau hábito. Uma vez que começam a usar drogas para se encaixar ou estar na moda, eles sucumbem as seduções causada pela droga, o que quebra a sua já fraca personalidade. Com as drogas temos uma situação semelhante à da música sincopada. Ambas eram frequentemente transposições para o plano profano e “físico” de meios que foram originalmente usados para abrir-se ao supra-sensível em ritos de iniciação ou experiências semelhantes. Assim como as danças da música sincopada moderna derivam da dança negra extática, as várias drogas usadas hoje e criadas em laboratórios correspondem a medicamentos que muitas vezes eram usados para fins “sagrados” em populações primitivas, de acordo com as tradições. Isso vale até para o tabaco; extratos fortes de tabaco foram usados para preparar os jovens nativos americanos em sua retirada da vida profana para obter “sinais” e visões. Uma afirmação semelhante pode ser feita para álcool, dentro de certos limites; conhecemos a tradição centrada nas “bebidas sagradas”, como no uso de álcool em ritos dionisíacos e similares. Por exemplo, as bebidas alcoólicas não eram proibidas no taoísmo da antiguidade: ao contrário, eram considerados “essências vitais” induzindo uma intoxicação que, como a dança, poderia levar a um “estado mágico de graça”, procurada pelos chamados homens reais. Além disso, os extratos de coca, mescal, paiol e outros narcóticos foram, e muitas vezes ainda são, usados nos rituais das sociedades secretas da América Central e do Sul. Ninguém mais tem uma ideia clara ou adequada sobre tudo isso, porque não há ênfase suficiente hoje no fato de que os efeitos dessas substâncias são bastante diferentes de acordo com a constituição, a capacidade específica de reação e – nestes casos de uso não profano – a preparação espiritual e intenção do usuário. Lewin até falou de um “equação tóxica” que é diferente em cada indivíduo, mas este conceito não recebeu a ênfase necessária, nem o campo disponível de observações foram suficientemente amplas, dado que a situação existencial bloqueada da grande maioria de nossos contemporâneos restringe consideravelmente a possível gama de reação às drogas.

No entanto, a “equação pessoal” e a zona específica em que as drogas, aqui incluindo o álcool, agem, levam o indivíduo à alienação e uma abertura passiva para estados que lhe dão a ilusão de uma liberdade superior, uma intoxicação e uma intensidade de uma sensação desconhecida, mas que na realidade têm um caráter de dissolução que de modo algum “o leva além." Para esperar um resultado diferente dessas experiências, ele teria que ter sob seu comando um grau excepcional da atividade espiritual, e sua atitude seria o oposto daqueles que buscam e precisam de drogas para escapar de tensões, eventos traumáticos, neuroses e sentimentos de vazio e absurdo. Já mencionamos a técnica poli rítmica africana: uma a energia é bloqueada em êxtase contínua para liberar uma energia de outra ordem. No êxtase inferior dos povos primitivos isso abre o caminho para a posse de poderes das trevas. Dissemos que em nosso caso, esta energia diferente deve ser

produzida pela resposta do “Ser” ao estímulo. A situação criada pela reação às drogas e até mesmo ao álcool não é diferente. Mas esse tipo de reação quase nunca ocorre; a reação à substância é muito forte, rápida, inesperada e demasiada externa para ser simplesmente vivenciada e, assim, o processo não pode envolver o “Ser”. É como se uma poderosa corrente penetrasse na consciência sem exigir consentimento, deixando a pessoa apenas observando a mudança de estado: ele está submerso neste novo estado, e “controlada” por ela. Assim, o verdadeiro efeito, mesmo que não percebido, é um colapso, uma lesão do Eu, por todo o seu sentido de uma vida exaltada e de uma beleza e sensualidade transcendente. Para o processo prosseguir de forma diferente, seria esquematicamente como se segue: no ponto em que a droga libera energia x em uma forma exterior, o ato do Eu, de “ser”, traz sua própria energia dupla, x + x, na corrente e a mantém até o fim. Da mesma forma, uma onda, mesmo que inesperada, serve a um nadador habilidoso com quem colide, impulsionando-o para além dele. Assim, não haveria colapso, o negativo se transformaria em positivo, nenhuma condição de passividade seria formada em relação à droga, a experiência de certa forma ser descondicionado e, como resultado, não sofreria um êxtase de dissolução, desprovida de qualquer abertura verdadeira para além do indivíduo e apenas fundamentada por sensações. Em vez disso, em certos casos, haveria a possibilidade de entrar em contato com uma dimensão superior da realidade, que era a intenção do uso de drogas antigas e não profanas. A um certo grau, o efeito nocivo das drogas seria eliminado. Neste ponto, será útil adicionar alguns detalhes. Em geral, as drogas podem ser divididas em quatro categorias: estimulantes, depressores, alucinógenos e narcóticos. As duas primeiras categorias não nos dizem respeito; por exemplo, o uso de tabaco e álcool são irrelevantes, a menos que se tornem um vício, isto é, se levar ao vício. A terceira categoria inclui drogas que provocam estados nos quais se experimenta várias visões e aparentemente outros mundos de sentidos e espírito. Por causa desses efeitos, eles também foram chamados de “psicodélicos”, sob a suposição de que as visões projetam e revelam os conteúdos ocultos das profundezas da própria psique, mas não são reconhecidos como tal. Como resultado, os médicos até tentaram usar drogas como a mescalina para uma exploração psíquica análoga à psicanálise. No entanto, quando tudo se reduz à projeção de um substrato psíquico, nem mesmo as experiências desse tipo podem interessar ao homem diferenciado. Deixando de lado os conteúdos perigosos das sensações e seu paraíso artificial, essas fantasmagorias ilusões não nos levam além, mesmo que não se possa excluir a possibilidade de que o que está agindo não ser meramente o conteúdo do próprio subconsciente, mas influências sombrias que, encontrando a porta aberta, se manifestam nessas visões. Nós poderíamos até dizer que essas influências, e não o simples substrato reprimido pela psique individual, são responsáveis por certos impulsos que podem explodir nesses estados, até mesmo levando alguns compulsivamente a cometer atos criminosos. Um uso eficaz dessas drogas pressuporia uma “catarse”, isto é, a neutralização adequada do substrato inconsciente individual que é ativado; então as imagens e os sentidos poderiam se referir a uma realidade espiritual de ordem superior, em vez de serem reduzidas a uma orgia subjetiva e visionária. Deve-se enfatizar que as instâncias desse maior uso de drogas foram precedidas não só por períodos de preparação e purificação do sujeito, mas também que o processo foi devidamente guiado pela contemplação de certos símbolos. Às vezes, “consagrações” também eram prescritas para fins de proteção. Há relatos de certas comunidades indígenas na América Central e do Sul cujos membros, somente sob a influência de paiol, ouviram as figuras esculpidas em ruínas de templos antigos “falarem”, revelando seu significado em termos de iluminação espiritual. A importância da atitude do indivíduo aparece claramente a partir dos diferentes efeitos da mescalina em dois escritores contemporâneos que experimentaram drogas, Aldous Huxley e R. H. Zaehner. E isso é fato de que no caso de alucinógenos como ópio e, em parte, haxixe, esta assunção ativa da experiência que é essencial do nosso ponto de vista de vista é geralmente excluído. Permanece a categoria de entorpecentes e de substâncias que são também usados para anestesia total, cujo efeito normal é a suspensão completa da consciência. Isso corresponde a um destacamento que exclui todas as formas “psicodélicas” intermediárias e as formas insidiosas, extáticas, e conteúdos sensuais, deixando um vazio. No entanto, se a consciência fosse mantida, com o puro Eu no centro, poderia facilitar a abertura para uma realidade superior. Mas as vantagens seriam compensadas pela extrema dificuldade de qualquer treinamento capaz de manter a consciência desapegada. Em geral, deve-se ter em mente que o uso de drogas, mesmo para fins espirituais, isto é, vislumbrar a

transcendência, tem seu preço. Como as drogas produzem certos efeitos psíquicos ainda não foi determinado pela ciência moderna. Diz-se que algumas, como o LSD, destroem certas células cerebrais. Um ponto é certo: o uso habitual de drogas traz uma certa desorganização psíquica; deve-se substituí-los pelo poder de atingir estados análogos pelos próprios meios. Portanto, quando se escolheu um caminho baseado na unificação máxima de todas as faculdades psíquicas, essas desvantagens devem ser mantidas firmemente em mente. O leitor comum provavelmente acha essas ideias tediosas e carentes de em pontos de referência pessoais para lhe dar orientação. Mas, novamente, é o desenvolvimento de nosso argumento que exigiu até mesmo esta breve digressão. Na verdade, apenas se debruçando sobre essas possibilidades, por mais inusitadas que sejam, pode-se identificar adequadamente as antíteses necessárias. Isso nos mostra o bloqueio que impede qualquer valor positivo na evocação do elementar no mundo de hoje, deixando apenas aqueles processos puramente dissolutivos e regressivos que prevalecem cada vez mais nas gerações mais jovens.

1 - C. Steding, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburgo (O Império e a Doença da Cultura Europeia, Hamburgo) 1938. Um texto ao qual Julius Evola frequentemente se referiu ao longo dos anos.

2 - Para uma visão mais geral das ideias de Evola sobre arte da década de 1920, ver J. Evola, Escritos sobre arte de vanguarda, cit.

3 - Tr. it.: Einaudi, Torino, 1959

4 - Evola tem lidado frequentemente com jazz em artigos de jornal desde a década de 1920. Para uma visão geral de suas ideias sobre música e seu significado, cf. J. Evola, O Mestre Dionísio, editado por P. Chiappano, Fundação J. Evola,

5 - Tendo tido experiências juvenis com as drogas de seu tempo, como explica sua autobiografia espiritual The Journey of Cinnabar, Evola pode falar sobre elas com pleno conhecimento dos fatos, e não apenas como uma teoria abstrata. Nem sempre é o caso dos leitores: portanto, é possível apontar alguns textos úteis para ajudar a encontrar alguns dos "pontos de referência" (externos) aos quais o filósofo se refere para abordar uma "ordem de ideias" que é atualmente mais do que "difícil" incompreendido, quase uma desculpa para si mesmo. Assim, sobre o uso heurístico de drogas, usadas para fins de conhecimento e não por prazer ou fuga da realidade, ver Albert Hofmann, LSD: meus encontros com Huxley, Leary, Jünger, Vogt, Stampa Alternativa, Roma, 1992; LSD, meu bebê difícil. Reflexões sobre drogas sagradas, misticismo e ciência, Apogeo, Milão, 1995; e Percepções da realidade, Alternative Press, Roma, 2006; e por Ernst Jünger, Approaches. Drogas e intoxicação, Guanda, Milão, 2006. Além disso, para dissipar mal-entendidos ambíguos sobre o uso de drogas com o objetivo de abrir a consciência a estados incomuns de percepção, ver também as recomendações do iniciado tolteca Dom Juan Matus a Carlos Castaneda em Escola de feiticeiros Astrolabio, Roma, 1968, mas agora disponível como ensinamentos de Don Juan, rizzoli, Milão, 1999; e depois em L'isola del Tonal, rizzoli, 1997 (Nota do editor).

A DISSOLUÇÃO NO DOMÍNIO SOCIAL

ESTADOS E PARTIDOS. APOLITÉIA.

De todos, o domínio político-social é aquele em que, devido aos processos gerais de dissolução, hoje é mais evidente a inexistência de qualquer estrutura que, para se vincular a significados superiores, possua a crisma da verdadeira legitimidade. Diante desse estado de coisas, a ser reconhecido abertamente, o tipo humano que nos interessa não pode deixar de informar seu comportamento sobre princípios completamente diferentes daqueles que, na vida associada, lhe seriam próprios se o ambiente fosse diferente. Na era atual não há estados que, por sua natureza, possam reivindicar algum princípio de autoridade verdadeira e inalienável. Não só isso: de Estados no sentido próprio, tradicional, hoje já não se fala. Por existir, hoje são apenas os sistemas "representativos" e administrativos em que o elemento primordial não é mais o Estado entendido como entidade em si, como corporificação de uma ideia e de um poder elevado, mas é a "sociedade", concebido mais ou menos em termos de "democracia": um pano de fundo que persiste mesmo em regimes totalitários comunistas, se eles tanto querem reivindicar a qualidade de "democracias populares". Portanto, há algum tempo já não existem verdadeiros soberanos, monarcas de direito divino capazes de empunhar "espada e cetro", e símbolos de um ideal humano superior. Há mais de um século Donoso Cortés observou que não havia reis capazes de se proclamar como tal senão "pela vontade da nação", acrescentando que, mesmo que existissem, não teriam sido reconhecidos. As pouquíssimas monarquias que ainda existem são sobrevivências notoriamente vazias, enquanto a nobreza tradicional perdeu seu caráter essencial de classe política e, com ela, todo prestígio e status existencial: ainda pode ser objeto de algum interesse para nossos contemporâneos só quando se coloca no mesmo patamar das estrelas e divas do cinema, campeões esportivos e príncipes da opereta para algum assunto particular, sentimental ou escandaloso, de seus últimos representantes, para ser usado em artigos de rotogravura.

Mesmo fora das estruturas tradicionais, os verdadeiros líderes não existem hoje."Virei as costas para os governantes quando vi o que eles chamavam de governar: barganhando e regateando com a ralé... Entre todas as hipocrisias, isso me parece a pior: que mesmo aqueles que comandavam fingiam as virtudes dos servos"1 – as palavras de Nietzsche são, sem exceção, ainda verdade da chamada classe dominante de nossos tempos. Como o estado verdadeiro, o estado hierárquico e orgânico deixou de existir. Não existe nenhum partido ou movimento comparável que se ofereça como defensor de ideias superiores, às quais se pode aderir incondicionalmente suporte com absoluta fidelidade. O mundo atual da política partidária consiste apenas no regime de pequenos políticos, que, qualquer que seja seu partido e afiliações, muitas vezes são figuras de proa a serviço de instituições financeiras industriais, ou interesses corporativos. A situação foi tão longe que mesmo que existissem partidos ou movimentos de um tipo diferente, eles teriam quase nenhum seguidor entre as massas desenraizadas que respondem apenas àqueles que prometem vantagens materiais e "conquistas sociais". Quando não basta tocar esses acordes, a única influência sobre as massas hoje - e agora ainda mais do que nunca - está no plano da paixão e forças subintelectuais, que por sua própria natureza carecem de qualquer estabilidade. Essas são as forças com as quais contam demagogos, líderes populares, manipuladores de mitos e fabricantes de "opinião pública". Nisso podemos aprender com os regimes de ontem na Alemanha e na Itália que se posicionaram contra a democracia e o marxismo: esse potencial entusiasmo e fé que animaram as massas de pessoas, mesmo ao ponto do fanatismo, desapareceu completamente diante da crise, ou então foram transferidos para novos mitos opostos, substituindo os anteriores pelas únicas forças das circunstâncias. Deve-se esperar isso de toda corrente coletiva que carece de uma dimensão de profundidade, na medida em que depende das forças que já mencionemos, correspondentes ao demo puro e sua soberania – o que equivale a dizer, literalmente, "democracia". Os únicos domínios que restaram para qualquer ação política eficaz após o fim dos antigos regimes são esses planos irracionais e subintelectuais, determinado pela pura utilidade material e "social". Como resultado, mesmo se líderes dignos desse nome aparecessem hoje - homens que apelam a forças e interesses de outro tipo, que não prometem vantagens materiais, que exigem e impunham uma severa disciplina a todos, e que não se prostituíem e se degradem apenas para assegurar um poder pessoal, efêmero, revogável e informe – eles quase não teriam influência sobre a sociedade atual.

Os “princípios imortais” de 1789 e os direitos de igualdade garantidos pela democracia absoluta para o indivíduo atomizado, independentemente de qualificação ou classificação, e a irrupção das massas na estrutura política, efetivamente provocou o que Walther Rathenau chama de “invasão vertical por bárbaros vindos de baixo”. Assim, permanece verdadeira a seguinte observação do ensaísta Ortega y Gasset:“O fato característico do momento é que a alma medíocre, reconhecendo-se medíocre, tem a audácia de afirmar o direito à mediocridade e impô-la em todos os lugares.”3 Na introdução mencionei os poucos que por temperamento e vocação ainda hoje, apesar de tudo, pensa na possibilidade de uma ação política retificadora. *Homens entre as Ruínas* foi escrito com sua orientação ideológica em mente. Mas com base na experiência, deve-se admitir a falta das premissas necessárias para atingir qualquer resultado concreto e apreciável em uma luta deste tipo. Por outro lado, tenho especificado nestas páginas um tipo humano de uma orientação diferente, embora espiritualmente relacionado com aqueles outros que vão lutar mesmo em posições sem esperança. Depois de fazer um balanço da situação, este tipo só pode se sentir desinteressado e desvinculado de tudo o que é “política” hoje. Seu princípio se tornará apoliteia, como era chamado nos tempos antigos. É importante ressaltar que este princípio se refere essencialmente para a atitude interior. Na atual situação política, num clima de democracia e “socialismo”, as regras do jogo são tais que o homem em questão não pode absolutamente participar nela. Ele reconhece, dissemos antes, que ideias, motivos e objetivos dignos do compromisso do próprio ser verdadeiro não existe hoje; não há exigências de que ele pode reconhecer qualquer direito e fundamento moral fora do que eles derivam como meros fatos no plano empírico e profano. No entanto, apoliteia e desapego, não necessariamente envolvem consequências específicas no campo da atividade pura e simples. Já discutimos a capacidade de aplicar-se a uma determinada tarefa por amor à ação em si e em termos de uma perfeição impessoal. Então, em princípio, não há razão para excluir a própria esfera política como um caso particular entre outros, uma vez que participar dele nestes termos não requer nenhum objetivo ou valor de uma ordem superior, nem impulsos que vêm de emoções e camadas irracionais do próprio ser. Mas se é assim que se dedica para a atividade política, claramente tudo o que importa é a ação e a perfeição impessoal em agir por si mesmo. Tal atividade política, para quem a deseja, não pode apresentar maior valor e dignidade do que dedicar-se, no mesmo espírito, a atividades bem diferentes: projetos absurdos de colonização, especulações na bolsa, ciência, e até – para dar um exemplo drástico – tráfico de armas ou escravidão branca. Conforme concebido aqui, apoliteia não cria pressupostos especiais no campo exterior, não tendo necessariamente um corolário na abstenção prática. O homem verdadeiramente desapegado não é um “de fora" profissional e polêmico, nem objetor de consciência, nem anarquista. Uma vez estabelecido que a vida com suas interações não constrange seu ser, ele poderia até mostrar as qualidades de um soldado que, para agir e cumprir uma tarefa, não solicita antecipadamente uma justificação transcendente e uma garantia quase-teológica da bondade de sua causa. Podemos falar, nestes casos, de uma obrigação voluntária que diz respeito à “persona”, não ao ser, por que — mesmo estando envolvido — permanece isolado. Já dissemos que a superação positiva do niilismo está justamente no fato de que a falta de sentido não paralisa a ação da “pessoa”. Em termos existenciais, a única exceção seria a possibilidade de a ação ser manipulada por algum político ou mito social que considerava a vida política de hoje como séria, significativa e importante. Apoliteia é a distância interior inexpugnável por esta sociedade e seus “valores” que não aceita estar vinculado a nada espiritual ou moral. Uma vez que isso esteja firme, as atividades que em outros pressupõem que tais vínculos possam ser exercidos em um espírito diferente. Além disso, resta a esfera de atividades que podem ser feitas para servir a um fim mais alto ordenado e invisível, como quando mencionamos os dois aspectos da impessoalidade e o que se pode ganhar com algumas formas de existência. Voltando a um ponto específico, só se pode manter uma atitude de distanciamento diante do confronto das duas facções que hoje lutam pela dominação mundial: o Ocidente democrático e capitalista e o Oriente comunista. Na verdade, esta luta é desprovida de qualquer significado do ponto de vista espiritual. O “Ocidente” não é um expoente de nenhuma ideal superior. Sua própria civilização, baseada em uma negação essencial dos valores tradicionais, apresenta as mesmas destruições e antecedentes niilistas que se evidenciam na esfera marxista e comunista, por mais diferentes em forma e grau. Não vou me alongar sobre isso, já que tenho delineado uma concepção total do curso da história e descartado qualquer ilusão sobre o resultado

final dessa luta pelo controle do mundo em *Revolta contra o mundo moderno.* Como o problema dos valores não vem em questão, no máximo apresenta um problema prático para o homem diferenciado. Essa certa margem de liberdade material que o mundo da democracia ainda deixa para atividade externa a quem não quer deixar-se condicionar interiormente, certamente seria abolida num regime comunista. Simplesmente em vista disso, pode-se tomar uma posição - contra o sistema soviético-comunista: não porque se acredita em algum ideal mais elevado que o sistema rival possui, mas por motivos que se pode chamar basicamente de físico. Por outro lado, pode-se ter em mente que para o homem diferencial, não tendo interesse em afirmar-se e expor-se na vida exterior de hoje, e sua vida mais profunda permanecendo invisível e fora de alcance, um sistema comunista não teria o mesmo significado fatal que para outros; também uma "frente subterrânea" poderia muito bem existir lá. Tirando lados na luta atual pela hegemonia mundial não é um problema espiritual, mas uma escolha banal e prática. Em todo caso, a situação geral caracterizada por Nietzsche permanece: "A luta pela supremacia em meio a condições que não valem nada: esta civilização das grandes cidades, jornais, febre, inutilidade." Tal é o quadro que justifica o imperativo interior da apoliteia: defender o mundo do ser e a dignidade daquele que se sente pertencente a uma humanidade diferente e reconhece o deserto ao seu redor[1].

A SOCIEDADE. A CRISE DO SENTIMENTO DE PÁTRIA.

Passemos agora ao domínio social no sentido próprio. Aqui não se pode deixar de tirar as consequências do fato de que toda unidade orgânica se dissolveu ou está se dissolvendo: a casta, a linhagem, a nação, a pátria, a família. Onde tudo isso quase abertamente deixou de existir, seu fundamento não é uma força viva ligada a um sentido, mas a mera força de inércia. Já vimos isso ao falar da pessoa: hoje é essencialmente a massa lábil de "indivíduos" desprovidos de conexões orgânicas que existem, uma massa contida por estruturas externas ou movida por correntes coletivas informes e mutáveis. As diferenças que existem hoje não são mais diferenças verdadeiras. As classes são apenas classes econômicas fluidas. Mais uma vez, as palavras de Zaratustra permanecem atuais: «Plebe em cima e plebe em baixo! O que "pobre" ou "rico" ainda significa hoje? Esqueci-me de distinguir um do outro». As únicas hierarquias reais são as técnicas dos especialistas a serviço das utilidades materiais, das necessidades (em grande parte não naturais) e "distrações" do animal humano: hierarquias em que tudo o que é posição e superioridade já não faz sentido...
Em vez de unidades tradicionais - de corpos particulares, de ordens, de castas ou classes funcionais e de corporações - membros aos quais o indivíduo se sentia vinculado a partir de um princípio superindividual que informava toda a sua vida, dando-lhe um sentido e uma orientação específicos, hoje existem associações determinadas apenas pelo interesse material de indivíduos, que se unem apenas nesta base: sindicatos, organizações comerciais, partidos. O estado informe dos povos, que agora se tornaram meras massas, significa que toda ordem possível tem um caráter necessariamente centralista e coercitivo. E as inevitáveis estruturas centralistas hipertróficas dos Estados modernos, que multiplicam intervenções e restrições mesmo quando se proclamam "liberdades democráticas", se por um lado impedem a desordem completa, por outro, porém, afetam o que ainda pode permanecer de fato de vínculos e unidade orgânica; o limite desse nivelamento social ocorre quando as formas abertamente totalitárias intervêm. Por outro lado, o absurdo do sistema da vida moderna fica evidente justamente naqueles aspectos econômicos que agora, essencialmente e regressivamente, o determinam. Por um lado, de uma economia do necessário passamos decididamente para uma economia do supérfluo, da qual uma das causas é a superprodução e o progresso da tecnologia industrial. No entanto, para a venda de bens manufaturados, a superprodução exige que um volume máximo de necessidades seja alimentado ou despertado nas massas: necessidades que, a ponto de se tornarem habituais e "normais", envolvem um condicionamento correspondente e crescente do indivíduo. Aqui o primeiro fator é, portanto, a própria natureza do processo de produção dissociado, que quase tomou a mão do homem moderno, como um "gigante selvagem" incapaz de se conter e de fazer valer o ditado: Fiat productio, pereat homo! (Deixe a produção acontecer, deixe o homem perecer) (W. Sombart). E se em um regime capitalista isso não só desempenha um papel na ganância por lucros e dividendos, mas também na necessidade objetiva de investir capital em recorrência para evitar que um engarrafamento paralise todo o sistema, outra causa mais geral do aumento. A produção sem sentido, na linha de uma economia consumista do supérfluo, é constituída pela necessidade de empregar mão de obra para combater o desemprego: tanto que o princípio da superprodução e da industrialização até o amargo fim, da necessidade interna do capitalismo privado, em muitos estados tornou-se uma diretriz precisa da política social planejada. Assim fecha-se um círculo absurdo, no sentido oposto ao de um sistema equilibrado, de processos bem contidos em limites sensíveis. Naturalmente, aqui se encontra um fator ainda mais relevante do absurdo da existência moderna, qual seja, o aumento desenfreado e crescente da população, que se deu de mãos dadas com o regime de massas, favorecido pela democracia, pelas "conquistas da ciência" e pela assistência indiferenciada do regime. O demônio pandêmico ou procriador é na verdade a principal força que alimenta incansavelmente e carrega todo o sistema da economia moderna, com seu mecanismo que condiciona cada vez mais o indivíduo. Em que há, entre outras coisas, uma prova evidente do já mencionado caráter irrisório dos caprichos do poder nutridos pelo homem hoje: esse criador de máquinas, esse governante da natureza, esse inaugurador da era atômica, não está muito no acima de um animal ou de um selvagem no que diz respeito ao sexo: ele é incapaz de restringir as formas mais primitivas do impulso sexual e o que está relacionado

com ele. Assim, quase obedecendo a um destino cego, ele aumenta irresponsavelmente sem cessar, irresponsavelmente, a massa humana informe e fornece a força motriz mais importante para todo o sistema de vida econômica paroxística, antinatural, cada vez mais condicionada da sociedade moderna, criando ao mesmo tempo inúmeras lares de instabilidade e tensões sociais e internacionais. O círculo fechado é, portanto, também o da massa que, como um potencial de excesso de força de trabalho, alimenta a superprodução, que por sua vez busca mercados e massas cada vez maiores para a absorção de produtos. Tampouco se deve esquecer que, tendo um índice tanto mais alto quanto mais se desce na escala social, o crescimento demográfico constitui mais um fator do processo regressivo geral.

Tais achados são evidentes ao ponto da banalidade e poderiam ser facilmente desenvolvidos e corroborados com análises particulares. Mas a indicação sumária dos pontos essenciais é suficiente para a validação da norma do distanciamento interno face não só ao mundo político actual mas também, de forma mais geral, ao social: o homem diferenciado não pode sentir-se parte de uma "sociedade " que, como a presente, é disforme e que, além de ter descido ao nível dos valores puramente materiais, econômicos, "físicos", vive e se desenvolve nesse mesmo nível numa corrida louca em nome do absurdo. Portanto, a postura mais decisiva contra qualquer mito social também se enquadra na apolítica. Não se trata aqui de suas formas liminares, abertamente coletivizantes, das formas segundo as quais a pessoa não é reconhecida como um sentido, a não ser como fragmento de uma classe ou de um partido e, como na área marxista-soviética, afirma-se que, uma vez que o indivíduo não tem existência própria fora da sociedade, não há sequer um destino pessoal e uma felicidade distintos dos coletivos. Também deve ser rejeitado em igual medida o ideal mais geral e brando de "socialidade" que hoje é tantas vezes a palavra de ordem mesmo no chamado mundo livre, após o declínio do ideal do verdadeiro estado. O homem diferenciado por nós considerado sente-se absolutamente fora da sociedade, não reconhece nenhum direito moral de solicitar sua inserção em um sistema absurdo, pode compreender não só quem está fora, mas até quem está contra a "sociedade" – ou seja, contra ela. Independentemente de tudo o que não lhe diga diretamente respeito (porque o seu percurso não coincide com o dos seus contemporâneos), seria o último a reconhecer o direito às medidas com que gostariam de normalizar e "recuperar" à "sociedade" o elementos que eventualmente se cansam do jogo e são estigmatizados como "desajustados" e "associais" - esse é o anátema das sociedades democráticas. O sentido último dessas medidas é narcotizar aqueles que souberam captar o caráter absurdo e niilista da vida coletiva atual por trás de todas as máscaras "sociais" e da mitologia secular correspondente: como já dissemos na época

Partindo dessas considerações gerais, podemos passar agora a examinar a crise que alguns ideais e algumas instituições particulares do período anterior estão passando, para esclarecer a atitude a ser adotada a esse respeito.

Referimo-nos, em primeiro lugar, às ideias de pátria e nação. A crise que, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, essas ideias estão passando é evidente. Por um lado, é consequência de processos objetivos: as grandes forças econômicas e políticas em movimento são tais que relativizam cada vez mais as fronteiras e reduzem o princípio da soberania nacional. Agora tendemos a pensar em grandes espaços e blocos ou alinhamentos supranacionais, e, também dada a crescente uniformização de costumes e modos de vida, dada a referida transformação dos povos em massas, dado o desenvolvimento e facilidade das comunicações, tudo o que apenas uma referência nacional está assumindo um caráter quase provincializa de curiosidade local.

Por outro lado, a crise diz respeito ao mesmo modo de sentir, está ligada ao declínio dos mitos e ideais de ontem, aos quais, após as convulsões e colapsos dos últimos tempos, os homens respondem cada vez menos, e que são menos e menos capaz de despertar o antigo entusiasmo na comunidade. Como em muitas ocasiões anteriores, também neste aspecto é necessário ver claramente o que é, propriamente falando, que sofre a crise e definir o seu valor. Novamente, não estamos lidando com as realidades do mundo tradicional, mas com concepções nascidas e estabelecidas essencialmente com a destruição dele e, sobretudo, com a revolução do Terceiro

Estado. Tomados no sentido moderno de mitos políticos e ideias de força coletiva, "pátria" e "nação" foram quase ignorados pelo mundo tradicional. O mundo tradicional conhecia apenas "nacionalidades", linhagens étnicas e raças como dados naturalistas sem aquele valor político específico que deveriam receber no nacionalismo moderno. Representavam uma matéria-prima diferenciada por hierarquias e submetida a um princípio superior de soberania política. Em muitos casos, esse princípio elevado representava o elemento primário, a nação o elemento secundário e derivado, pois unidade de língua, território, "fronteiras naturais", relativa homogeneidade étnica além do encontro e da mistura de sangues diferentes, tudo isso não existia ao mesmo tempo. No início, muitas vezes foi apenas o efeito de um processo formativo ao longo dos séculos determinado por um centro político e laços legalistas e feudais.

Além disso, no Ocidente, as nações políticas e os Estados-nação surgiram notoriamente no crepúsculo da unidade ecumênica medieval, seguindo um processo de dissociação, de liberação de unidades particulares de um todo (já mencionamos no capítulo anterior), um processo tendo no plano internacional e continental a mesma fisionomia daquilo que, dentro de cada Estado, deveria dar lugar à libertação dos indivíduos, ao atomismo social e à dissolução do conceito orgânico de Estado. Até certo ponto, os dois processos, aliás, têm sido paralelos. Já no exemplo histórico mais antigo, apresentado a nós pela França de Filipe, o Belo, podemos ver como um processo de nivelamento anti-aristocrático se conjugava com o movimento em direção ao Estado nacional, uma destruição incipiente das articulações de uma sociedade orgânica devido à o absolutismo e a constituição desses "poderes públicos" centralizados que cada vez mais viriam à tona nos Estados modernos. Também sabemos da estreita relação que existia entre a dissolução correspondente à declaração dos “direitos humanos e cidadãos” em 1989 e a ideia patriótica, nacionalista e revolucionária. A própria palavra "patriota" era desconhecida antes da Revolução Francesa; apareceu pela primeira vez nos anos entre 1789 e 1793 para indicar quem defendia a revolução contra monarquias e aristocracias. Da mesma forma, nos levantes revolucionários europeus a partir de '48 e '49 "povo", "ideia nacional", "patriotismo" por um lado, revolução, liberalismo, constitucionalismo, tendências republicanas e antimonárquicas, por outro, foram elementos de solidária e muitas vezes inseparável.

É neste clima, portanto à margem da revolução burguesa ou do Terceiro Estado, que "pátria" e "nação" assumiram um significado político primordial e esse valor dos mitos que tiveram de se tornar cada vez mais precisos em posteriores ideologias. Portanto, os sentimentos "patrióticos" e "nacionais" estão ligados à mitologia da era burguesa, e também só nela, ou seja, no período relativamente curto entre a Revolução Francesa e a primeira ou mesmo a segunda guerra mundial, que a ideia de nação desempenhou realmente um papel decisivo na história europeia, em estreita ligação com as ideologias democráticas (esta parte, próxima dos mesmos pressupostos, ou seja, perto de dissoluções internas antitradicionais e modernizadoras, essa ideia está agora a tê-lo entre os não-povos - europeus emancipados). Quando passamos das formas brandas de patriotismo às formas nacionalistas radicais, o caráter regressivo dessas tendências e a contribuição que elas deram para o próprio surgimento do homem-massa no mundo moderno ficaram claramente evidentes: é colocar a pátria e a nação como os valores supremos, para concebê-los como entidades místicas com quase vida própria e com um direito absoluto sobre o indivíduo - onde, na realidade, eles são apenas realidades dissociadas e disformes por causa de sua negação de qualquer princípio hierárquico verdadeiro e de todo símbolo ou crisma de uma autoridade transcendente. Em geral, a fundação das unidades políticas que se configuram nessa direção é antitética à do Estado tradicional. Na verdade, como foi dito, o cimento disso foi uma lealdade e fidelidade que poderia ignorar o fato naturalista da nacionalidade; era um princípio de ordem e soberania que, para não se basear nesse fato, poderia aplicar-se também em espaços de mais de uma nacionalidade; enfim, foi a dignidade, os direitos particulares, as castas que unem ou dividem os indivíduos "verticalmente", além do comum "horizontal" ou denominador básico constituído pela "nação" e pela "pátria". Em uma palavra, foi uma unificação de cima, e não de baixo.

Uma vez reconhecido tudo isso, fica claro que a crise atual, objetiva e ideal, dos conceitos e sentimentos de pátria e nação se apresenta a nós sob uma luz particular. Mais uma vez, poderíamos

falar de destruições que afetam algo que já tinha um caráter negativo e regressivo: então elas poderiam até ter o significado de uma liberação potencial, se a direção do processo global não fosse o que é: em direção a algo ainda mais problemático. Portanto, ainda que o que restará seja apenas um vazio, não é por isso que o homem que nos interessa pode deplorar aquela crise e se interessar por reações, por um "regime de resíduos". O vazio seria preenchido, o negativo daria origem ao positivo, somente se os princípios antigos pudessem voltar a atuar, em novas formas, para substituir as unidades naturalistas em dissolução por unidades de diferentes tipos; se não fossem mais pátrias e nações que unem ou dividem, mas ideias; se não fosse a adesão sentimental e irracional a um mito coletivizante que fosse decisivo, mas um sistema de relações leais, livres e altamente personalizadas, que naturalmente exigiria líderes como referência fundamental como expoentes de uma autoridade suprema e intangível. Nessa linha, também se poderiam formar alinhamentos transnacionais, como vários ciclos imperiais e, como aparição parcial, a Santa Aliança os conhecia. A falsificação degradada de tudo isso é o que se configura hoje perto da crise da soberania nacional: blocos de poder determinados apenas por fatores materiais, econômicos e "políticos" no pior sentido, desprovidos de qualquer ideia. Daí a insignificância, indicada acima, da antítese entre os dois principais alinhamentos desse tipo existentes hoje, entre o "Ocidente" democrático e o "Oriente" comunista e marxista. E faltando uma terceira força de caráter diferente; faltando uma ideia verdadeira para unir e dividir além das pátrias, a nação e a anti-nação, a única perspectiva é a de uma unidade invisível no mundo, além das fronteiras, desses poucos indivíduos que estão unidos por sua própria natureza, diferente da do homem de hoje, e pela mesma lei interior. Em uma passagem, quase nos mesmos termos, Platão falou do verdadeiro estado como uma ideia, uma visão mais tarde adotada pela Stoa. Desmaterializada, um tipo não diferente de unidade foi o fundamento das Ordens, e seu último reflexo, deformado a ponto de ser irreconhecível, pode ser reconhecido em sociedades secretas, como a Maçonaria. Se novos processos se desenvolvessem ao final do ciclo atual, talvez pudessem ter seu ponto de partida justamente nessas unidades. É então que também no plano da ação pode vir à tona o lado positivo da superação da ideia de pátria, tanto como um mito do período romântico burguês, quanto como um fato naturalista quase irrelevante em relação a um tipo diferente de unidade: a ser da mesma pátria ou terra, ser ou não ser se oporá pela mesma causa. A polidez, o desapego de hoje, contém essa possibilidade possível de um amanhã. Também por isso é necessário ver claramente a distância existente entre a atitude aqui indicada e certos produtos finais da desintegração política moderna, correspondendo a um cosmopolitismo informe e humanitário, a um pacifismo paranoico e às ambições daqueles que aqui e ali hoje gostariam de se sentir sozinho como "Cidadãos do mundo", possivelmente tornando-se "objetores de consciência".

MATRIMÔNIO E FAMÍLIA

Os fatos sociais têm uma ligação mais estreita com os da vida privada e dos costumes, se considerarmos o problema das relações entre os sexos, o casamento e a família na existência atual. No que diz respeito à instituição familiar, a sua crise nos nossos dias não é menos evidente do que a da ideia romântica oitocentista de pátria, sendo neste sentido efeitos de processos em grande medida irreversíveis por estarem ligados a todos os fatores que agora caracterizam o gênero de existência dos últimos tempos. Naturalmente, a crise da família hoje também suscita inquietações e reações moralizantes, com tentativas mais ou menos vãs de resgate, sem aqui saber contar com outra coisa senão exigências conformistas e um tradicionalismo vazio e falso. Também neste aspecto as coisas se apresentam de maneira diferente para nós e, como no caso dos outros fenômenos já considerados, é preciso reconhecer friamente a situação em sua realidade. As consequências devem, portanto, ser extraídas do fato de que a família há muito deixou de ter um significado maior. O caráter orgânico e, de certa forma, "heróico" que sua unidade apresentava em outros tempos, se perdeu no mundo moderno, assim como o mesmo verniz residual de "sacralidade" desapareceu, ou está prestes a desaparecer, do crisma do casamento religioso. Na realidade da grande maioria dos casos, a família nos tempos modernos apresenta-se como uma instituição pequeno-burguesa determinada quase exclusivamente por fatores conformistas, utilitaristas, primitivistas humanos e no máximo sentimentais. Acima de tudo, seu fulcro essencial consistindo na autoridade, principalmente espiritual, de seu chefe, do pai, falhou: o que pode ser coletado da mesma derivação etimológica da palavra pater de "senhor", "soberano". Nesse sentido, uma das principais finalidades da família, a procriação, reduz-se à mera e opaca continuação de um sangue: continuação, aliás, promíscua, já que com o individualismo moderno, toda limitação de estoque caiu para as uniões conjugais, de casta e de raça, e dado que, em todo o caso, já não tem como contrapartida a continuidade mais essencial, ou seja, a transmissão de geração em geração de uma influência espiritual, de uma tradição, de uma herança ideal. Além disso, como poderia ser de outra forma, e como poderia a família continuar a ter um centro firme que a mantém unida, se seu chefe natural, o pai, hoje tantas vezes lhe é quase estranho, mesmo fisicamente, tomado como é na praticidade da engrenagem da vida material, naquela sociedade cujo absurdo intrínseco indicamos?

Que autoridade pode ter o pai se, especialmente nas chamadas "classes altas" ele está reduzido a uma máquina de fazer dinheiro, ao profissional ocupado e assim por diante? Além disso, muitas vezes isso se aplica também a ambos os pais, devido à emancipação da mulher, sua entrada no mundo das profissões e do trabalho, embora evidentemente possa ser ainda menos benéfico para o clima interno da família e para uma influência positiva nos filhos, outra alternativa da mulher moderna, representada pela "senhora" que se entrega a uma existência frívola e mundana. Sendo assim, na maioria dos casos, como reconhecer na unidade familiar moderna um caráter diferente do de uma ligação extrínseca que está necessariamente exposta a processos erosivos e disruptivos, e como não contar o suposto "caráter sagrado" entre os hipócritas mentiras da nossa sociedade de tal instituição familiar? A inter-relação entre a perda do princípio preexistente de autoridade e o desengajamento individualista dos indivíduos, que já notamos no campo político, também se manifesta no campo da família. A perda de todo prestígio do pai foi acompanhada pela separação dos filhos, o hiato cada vez mais claro e grosseiro entre as novas e as velhas gerações. A dissolução dos vínculos orgânicos no espaço (castas, corpos, etc.) corresponde, em nossos dias, à dos vínculos orgânicos ao longo do tempo, ou seja, a ruptura da continuidade espiritual entre gerações, entre pais e filhos. O desapego, o estranhamento um do outro é um fato inegável de proporções crescentes, que no mundo de hoje também é propiciado pelo ritmo cada vez mais rápido e desordenado da existência. É também significativo que este fenómeno apareça de forma particularmente grosseira nas classes altas e no que resta da antiga aristocracia nobre, onde se esperava uma maior força de persistência dos laços de sangue e tradição. Não é apenas uma piada que, para as crianças "modernas", os pais são "um mal inevitável". A nova geração quer que os pais "pensem no seu próprio negócio" e não interfiram na vida dos filhos, porque eles "não entendem" (mesmo quando não há absolutamente nada para entender); e não é mais apenas o sexo

masculino que faz tal afirmação, mas o sexo feminino também se alinha ao lado dele em uma "contestação". Naturalmente, tudo isso agrava a condição geral de desenraizamento. A falta de qualquer significado superior da família junto a uma civilização materialista e desanimada é, portanto, também uma das causas de fenômenos liminares, como os constituídos pela "juventude queimada" e pela mesma crescente criminalidade ou corrupção juvenil.

No entanto, dado este estado de coisas, qualquer que seja a causa principal - esta causa está ligada, sobretudo, aos filhos ou aos pais -, a própria procriação assume um carácter absurdo e não pode sensatamente continuar a valer como uma das principais razões de ser da família .Assim, como dissemos, somente a força da inércia, das convenções, da conveniência prática e da fraqueza de caráter em um regime de mediocridade e acomodação é a que a família deve sua subsistência em inúmeros casos hoje. Tampouco se deve pensar que com medidas externas seja possível chegar a uma mudança. Repetimos: a unidade familiar só poderia permanecer forte quando um modo de sentir supra pessoal tivesse uma certa força, a ponto de ofuscar simplesmente fatos individuais. Então em um casamento se não pode ser "feliz" e não se pode ver satisfeitas as "necessidades da alma"; mas a unidade existia. No clima individualista da sociedade atual, por outro lado, nenhuma razão superior poderia ser indicada para a existência da unidade familiar quando um homem ou uma mulher "não se dão bem" e os sentimentos ou o sexo os levam a novas escolhas. É natural, portanto, que se multipliquem na sociedade contemporânea os chamados “matrimônios fracassados”, e o correlato regime de divórcios e separações de cônjuges. E é absurdo pensar na eficácia das medidas de contenção, sendo a base do todo agora uma modificação de uma ordem existencial. Após essa avaliação, seria quase supérfluo especificar qual pode ser a atitude do homem diferenciado hoje. Em princípio, no domínio mencionado, ele não pode dar nenhum valor ao casamento, à família, à procriação. Tudo isso só pode ser estranho para ele; ele não pode reconhecer nela nada significativo, digno de sua atenção (no que diz respeito ao problema dos sexos em si, e não do ponto de vista social, voltaremos mais adiante). No que diz respeito ao casamento, a contaminação entre o sagrado e o profano e o conformismo burguês são evidentes, mesmo quando se coloca em questão o casamento religioso católico indissolúvel. Na realidade, esta indissolubilidade, que no âmbito católico deveria proteger a família, agora diz respeito apenas à uma fachada. As uniões nominalmente indissolúveis, de fato, são muitas vezes profundamente calibradas e lábeis, e nessa área a pequena moralidade não se importa nem um pouco que o casamento seja realmente indissolúvel; só se preocupa em agir como se fosse tal. Se homens e mulheres, uma vez devidamente casados, fazem mais ou menos o que querem, se fingem, se traem ou simplesmente se suportam, se ficam juntos por simples conveniência reduzindo a família ao que foi dito acima, importa pouco a isso. A moral está segura, e acredita-se que a família continua a ser a célula fundamental da sociedade só que se condena o divórcio e se aceita a sanção ou autorização social - como tal impertinente - para qualquer coabitação de base sexual, que corresponde ao casamento. Além disso, mesmo quando não se trata de casamento "indissolúvel" do rito católico, quando se trata de sociedades em que o divórcio é admitido, existe hipocrisia porque é exigido que se sacrifique no altar da conformidade social no mesmo caso em que homens e mulheres se separam e se casam novamente por motivos mais frívolos e ridículos, como costuma acontecer nos Estados Unidos, de modo que o casamento acaba sendo pouco mais que um verniz puritano para uma espécie de regime de alta prostituição ou amor livre legalizado .

No entanto, o problema do casamento religioso católico merece algumas considerações teóricas e históricas adicionais, para que não surjam mal-entendidos. De fato, como é óbvio, no nosso caso certamente não há argumentos de "livres pensadores" que apresentamos contra esse casamento. Há pouco mencionamos alguma contaminação entre o sagrado e o profano. Em termos de precedentes, deve-se lembrar que o casamento como rito e como sacramento de indissolubilidade só se formou tardiamente na história da Igreja, não antes do século XII, e que a obrigatoriedade do rito religioso para toda união que não quer ser considerado mero concubinato, foi proclamado em data ainda mais recente, no Concílio de Trento (1563). Em nosso nome, porém, isso não afeta o conceito de casamento indissolúvel tomado em si mesmo: só então seu lugar, significado e condições devem ser bem especificados. Ressalte-se que neste, como em outros casos em relação aos sacramentos, na Igreja Católica nos encontramos diante de um paradoxo singular: partindo da

intenção de sacralizar o profano, acabamos praticamente profanando o sagrado. O verdadeiro significado tradicional do rito nupcial ainda é prefigurado em São Paulo, quando ele não usa o termo "sacramento" para indicá-lo, mas sim o de "mistério" ("é um grande mistério", diz literalmente - Efésios, V, 31-32). Certamente podemos admitir uma ideia superior de casamento, como união sagrada e indissolúvel não em palavras, mas de fato. No entanto, esse tipo de união só é concebível em casos excepcionais, em casos em que há, em princípio, aquela dedicação absoluta, quase heroica, de uma pessoa à outra, na vida e além da vida, que em uma civilização tradicional era conhecido, com exemplos até de noivas achando natural não sobreviver à morte do marido.

Falámos de uma profanação do sagrado pelo facto de este conceito de união sacramental indissolúvel, "transcrita no céu", superior ao nível naturalista, genericamente sentimental e também, em última análise, apenas social, ter sido aplicado, aliás, a impor ,a cada casal de cônjuges, que se unam na igreja em vez do casamento civil apenas em desacordo com um ambiente social particular. E foi afirmado que neste nível externo e prosaico, neste nível do "humano, demasiado humano" nietzschiano, os atributos do casamento verdadeiramente sagrado, do casamento como um "mistério", devem e podem ser válidos. Daí, numa sociedade como a atual, o referido regime de ficções e o aparecimento de gravíssimos problemas pessoais e sociais, quando o divórcio não é permitido. Por outro lado, deve-se notar que no próprio catolicismo o absolutismo teórico do rito matrimonial sofre uma limitação considerável. Basta recordar que se a Igreja insiste na indissolubilidade do vínculo matrimonial no espaço, negando o divórcio, deixou de o exigir ao longo do tempo. Em outras palavras, a Igreja que não admite o divórcio, mas no novo casamento, no entanto, admite que viúvos e viúvas se casem novamente, o que equivale a uma quebra de fidelidade, e concebível no máximo sob uma premissa abertamente materialista, isto é, somente se pensarmos que quem morreu, e a quem estava indissoluvelmente unido pelo poder sobrenatural do rito, deixou de existir. Essa inconsistência é um dos fatos que mostram que o direito religioso católico, longe de ter verdadeiramente em vista valores espirituais transcendentes, fez dos sacramentos um simples adjuvante social, um ingrediente da vida profana, reduzindo-os a uma mera formalidade, ou os degradando.

Não é suficiente. Ao lado do absurdo de democratizar, impondo a todos o rito matrimonial, há uma inconsistência na doutrina católica quando afirma que o rito, além de indissolúvel, torna “sagradas” as uniões naturais: uma inconsistência, aliás, ao ligar-se à outra. É verdade que aqui, já por causa de premissas dogmáticas precisas, o "sagrado" só pode ser reduzido a um simples modo de dizer. Sabemos que a concepção cristã e católica se caracterizava pela antítese entre "carne" e espírito, por uma espécie de ódio teológico ao sexo, devido a uma extensão ilegítima à vida ordinária de um princípio válido, no máximo, apenas para um certo tipo da vida ascética. Sendo o sexo como tal apresentado como algo pecaminoso, o casamento foi concebido como um mal menor, como uma concessão feita à fraqueza humana, naqueles que não sabem eleger a castidade, a renúncia ao sexo como norma de vida. Não podendo anatematizar a sexualidade, o catolicismo, no mesmo sentido do casamento, tentou reduzi-lo ao fato biológico banal, permitindo seu uso entre os cônjuges exclusivamente para fins de procriação. Ao contrário do que era típico de certas tradições antigas, nenhum valor superior, ainda que potencial, tendo sido, portanto, reconhecido pelo catolicismo à experiência sexual tomada em si mesma, carece de base para uma transformação desta capaz de propiciar uma vida mais intensa. suscitam a tensão interna de dois seres de sexos diferentes, enquanto é precisamente nestes termos que se deve conceber uma "sacralização" concreta das uniões e o efeito de uma influência superior ligada ao rito. Por outro lado, democratizado o rito matrimonial, as coisas não poderiam ser de outra forma, mesmo que as premissas fossem diferentes: caso contrário, seria preciso supor, no rito, o poder quase mágico de elevar automaticamente as experiências sexuais de qualquer casal ao nível de uma tensão superior, de uma embriaguez transfiguradora que sozinha poderia levar além do plano da "natureza" e no fato sexual constituiria o elemento primário, enquanto o aspecto procriador, gênico, apareceria absolutamente secundário e pertencente, em si mesmo, ao o nível naturalista. De modo geral, tanto pela concepção da sexualidade quanto pelo rito do casamento profanado em termos de algo disponibilizado a todos e de fato obrigatório para qualquer casal católico, o mesmo

casamento religioso se reduz à simples sanção religiosa de um contrato profano não absolutizável, a que os preceitos católicos sobre as relações entre os sexos tendem a levar tudo ao nível de uma mediocridade desenfreada, burguesa: animalidade procriadora domesticada dentro de quadros conformistas: quadros, que basicamente não foram removidos por certas concessões parciais hesitantes feitas , para "atualizar ", à margem do Concílio Vaticano II.

Isto serve para um esclarecimento sobre o domínio dos princípios. Em uma civilização e sociedade materializada e dessacralizada, como a atual, é natural então que os mesmos obstáculos contra a dissolução constituídos pela concepção cristã de casamento e família - por problemas que, conforme acabamos de ver, essa concepção ou - eles vêm cada vez menos, e que, como as coisas estão agora, nada existe mais do que merece ser sinceramente defendido e preservado. As consequências da crise, evidentes também neste domínio, superarão todos os problemas de hoje em relação ao divórcio, ao amor livre e ao resto, de pouco interesse ao homem diferenciado. Em última análise, a linha de desintegração individualista aberta não pode ser considerada por ele como um mal pior do que a própria linha que o mundo comunista segue e que, depois de ter liquidado os caprichos dos sindicatos livres cultivados pelo primeiro socialismo revolucionário anti-burguês, tende a cada vez mais para substituir a família pelo Estado ou por um ou outro coletivo, enquanto a "dignidade" da mulher é reivindicada não apenas como trabalhadora ao lado do homem, mas como simples mamífero para a reprodução. De fato, na Rússia de hoje, as condecorações são contempladas para mulheres prolíficas, até a de "heroína da União Soviética" para companheiros - até meninas solteiras - que deram à luz pelo menos dez filhos, dos quais, se desejado, eles podem também se livrar deles confiando-os ao Estado, que se encarregará de educá-los de forma mais direta e racional para torná-los "homens soviéticos". Sabe-se que no mesmo sentido do sexo feminino, esta formação é essencialmente inspirada no que diz o comentário sobre a arte. 12 da Constituição soviética: «O trabalho, outrora considerado como um esforço inútil ou desonroso, torna-se um problema de dignidade, uma glória, um problema de valor, de heroísmo». O título de "herói do trabalho socialista", equiparado ao de "herói da União Soviética", é a contrapartida do título que acabamos de mencionar conferido às mulheres no papel de reprodutoras. Tais são os horizontes felizes próprios da alternativa oposta à "decadência" e "corrupção" da sociedade burguesa capitalista, onde a família se dissolve diante da anarquia, da indiferença e da chamada "revolução sexual" das novas gerações e à perda de todo elo orgânico e de todo princípio de autoridade.

No entanto, mesmo essas alternativas são de pouca importância. O que fica evidente é que nesta era de dissolução, é difícil para o homem que nos interessa entrar como se o casamento e a família estivessem em questão. Este não é um inconformismo ostensivo; é a conclusão a tirar de uma visão conforme com a realidade, onde a necessidade de liberdade interior permanece firme. Um homem do tipo que temos em vista, em um mundo como o presente, deve ser capaz de se dispor absolutamente, mesmo no limite da vida. Para ele, a criação de vínculos no campo considerado aqui é tão pouco adequada para ele, como em outra época convinha a um asceta ou a um soldado. Não que ele não estivesse disposto a assumir encargos ainda mais graves: o problema se refere ao que, em si, é desprovido de sentido. A frase de Nietzsche é bem conhecida: «Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu helfe dir der Garten der Ehe "2. Referia-se à ideia de que o homem de hoje é uma simples forma de transição, cuja tarefa é apenas preparar o nascimento do "super-homem", estando pronto para se sacrificar por ele, e retirar-se em sua ascensão. Já fizemos jus ao capricho do super-homem e a esse finalismo que remete a posse de um sentido absoluto da existência a uma hipotética humanidade futura. Mas Nietzsche, com seu jogo de palavras, podemos recolher como válido o conceito de que o casamento deve servir para se reproduzir não "horizontalmente" (este é o sentido de fortpflanzen), gerando simplesmente, mas "verticalmente", para cima (hinaufpflanzen), elevando sua linha. De fato, esta seria a única justificativa superior do casamento e da família: hoje inexistente, devido à situação existencial objetiva mencionada acima, devido aos processos dissolutivos que afetaram os laços profundos que podem conectar espiritualmente uma geração à outra. Já católico, Péguy havia falado em ser pai como a "grande aventura do homem moderno" dada a absoluta incerteza do que pode ser a própria prole, dada a improbabilidade de que em nossos dias a criança receba do pai a não ser a própria vida". Já

observamos que, a esse respeito, não se trata de ter ou não ter aquela qualidade não só física de pai que existia na família antiga e que fundamentava sua autoridade. Mesmo que essa qualidade ainda estivesse presente - e, em princípio, deve-se supor que no homem por nós considerado ainda pudesse estar presente - ela estaria paralisada pela presença de uma matéria refratária e dissociada nas novas gerações. Como se disse que o estado das massas modernas é agora tal que, ainda que surgissem figuras com a estatura de verdadeiros dirigentes, seriam as últimas a serem seguidas e do mesmo modo não há ilusão quanto à ação formativa e educativa, se ainda pode ser exercido sobre uma prole nascida em um ambiente, como o da sociedade atual, mesmo quando o pai não o era apenas no sentido pessoal.

A objeção que tal postura poderia provocar certamente não é que envolva o perigo de um despovoamento da Terra, pois para evitá-lo a reprodução pandêmica e catastrófica da humanidade comum fornece mais do que suficiente ao homem diferenciado que renunciaria desde o início para garantir um descendente que retoma o legado de suas ideias e seu modo de ser, deixando que as massas e as classes mais insignificantes tenham essa descendência, cada vez mais numerosa.

Essa objeção pode ser superada pela dissociação da geração física da geração espiritual. Dado que em um regime de dissolução, em um mundo onde não há mais castas, tradições ou raças propriamente ditas, uma progênie deixou de ser paralela à outra e a continuidade hereditária do sangue não é mais uma condição favorável. Para uma continuidade espiritual, pode-se possivelmente referir-se àquela paternidade espiritual à qual mesmo no mundo tradicional muitas vezes se reconhecia a prioridade sobre a paternidade puramente biológica, quando se falava da relação entre mestre e discípulo, entre iniciador e iniciador, até chegar ao ideia de um renascimento ou segundo nascimento como um fato independente de qualquer paternidade física e de modo a criar, em quem era o objeto, um vínculo mais íntimo e essencial do que qualquer um daqueles que pudessem unir a pessoa em questão ao corpo físico, pai, à família ou a qualquer comunidade e unidade naturalista. Esta é, portanto, a possibilidade especial que aqui, em substituição, pode ser considerada: ela remete a uma ordem de ideias análoga à que foi exposta ao tratar do princípio da nação, quando dissemos que as unidades naturalistas que agora se foram em crise só pode ser substituída por uma unidade específica, a partir de uma ideia. A "aventura" da procriação física de seres que podem ser desapegados, indivíduos "modernos", bons apenas para aumentar o mundo sem senso de quantidade, pode, portanto, ser contrariada pela ação de despertar que aqueles que não pertencem espiritualmente ao presente mundo que podem eventualmente exercer sobre os elementos que possuem uma qualificação adequada para que o desaparecimento físico dos primeiros não fique um vazio que não tem nada a ser preenchido. Por outro lado, os poucos homens diferenciados que existem hoje muito raramente se encontram apresentando a mesma forma interna e a mesma orientação por serem do mesmo sangue ou linhagem, por herança. Portanto, não há razão para supor que para a próxima geração seja diferente. Tão importante quanto a tarefa de assegurar uma sucessão espiritual, sua praticabilidade depende das circunstâncias. Será realizado se e onde for possível realizá-lo, sem ter que se entregar a uma pesquisa preocupada e, muito menos, a algum tipo de proselitismo. Especialmente neste domínio, o que é autêntico e válido é realizado no signo de uma sabedoria superior elusiva, com as aparências externas de um acaso, ao invés de uma iniciativa direta "deliberada" de um ou outro indivíduo.

RELAÇÕES ENTRE OS SEXOS

Tivemos o cuidado de distinguir o problema da família e do casamento como um problema social do problema pessoal do sexo. Mais uma vez, é uma separação que não é normal ou legítima em um mundo normal, exceto em casos especiais, mas em um mundo desvanecido ela se impõe. Passemos a considerar as relações entre homem e mulher em si mesmas. Também a este respeito, os aspectos positivos que, pelo menos potencialmente, apresentam certos processos dissolutivos devem primeiro ser destacados na medida em que o que é atingido por eles pertence não apenas ao mundo burguês, mas mais geralmente é afetado por certas distorções e concreções opacas que, no que diz respeito às coisas do sexo, também derivam da religião que veio a predominar no Ocidente. Aqui na vanguarda podemos nos referir àquele complexo característico que é determinado pela interferência entre moral e sexualidade, bem como entre espiritualidade e sexualidade. A importância que tem sido atribuída às questões do sexo no campo dos valores éticos e espirituais, muitas vezes a ponto de torná-los medidas para estes últimos, deve ser considerada, na verdade, aberrante.

Pareto poderia falar de uma "religião sexual" que no século passado, com seus tabus, seus dogmas e sua intolerância, uniu-se à religião em sentido próprio, apresentando formas particularmente virulentas nos países anglo-saxões, onde teve como companheiros dignos, e em parte ainda tem, duas outras religiões dogmáticas seculares recém-cunhadas, a humanitário-progressista e a religião da democracia. Mas, além disso, há distorções referentes a um domínio muito maior. Por exemplo, uma delas diz respeito ao mesmo significado assumido pelo termo "virtude" 3. Sabe-se que virtus nos tempos antigos e até o Renascimento tinha o significado de força de espírito, de qualidade viril, de poder, enquanto posteriormente seu significado predominante tornou-se sexual, tanto que o próprio Pareto cunhou a expressão "virtuismo" Precisamente para caracterizar a mencionada religião puritana. Outro caso típico de interferência entre sexualidade e ética e as distorções relacionadas diz respeito à noção de honra. É verdade que aqui se tratava principalmente do sexo feminino; isso não o tornou menos significativo. Por muito tempo acreditou-se, e ainda hoje acredita-se em certos estratos sociais e em certas áreas, que uma menina perde sua "honra" quando tem experiências sexuais livres fora do casamento, não apenas, mas mesmo quando sofreu violência. Um absurdo semelhante informava inclusive o tema de uma certa "grande arte", nesse sentido o limite do grotesco talvez tenha sido atingido pelo drama O Melhor Juiz é o Rei de Lope de Vega: aqui somos presenteados com uma menina que, tendo sido raptada e violada por um senhor feudal, tinha perdido a sua "honra", que no entanto recupera imediatamente, quando o rei manda executar o violador e casar a menina com o namorado. Além disso, como contrapartida, a visão não era menos absurda, segundo a qual um homem seria prejudicado em sua "honra" se sua esposa o traísse - enquanto, no mínimo, o oposto seria verdadeiro; dos dois, no adultério é a mulher, e não o homem, que perde a "honra", não pelo fato sexual em si, mas de um ponto de vista mais elevado, porque onde o casamento é algo sério e profundo, ao casar-se a mulher se liga livremente a um homem e esse vínculo ético de fidelidade ela como adúltera, degradando-se antes de tudo diante de si mesma, o rompe. Assim, no passado, pode-se ver quão tolo é o ridículo que no mundo burguês era costume fazer recair sobre o marido traído: poderíamos também achar ridículo quem sofreu um roubo, ou um líder quando um de seus seguidores, falhando na fé jurada, ele o trai: a menos que a defesa da "honra" fosse eventualmente associada ao desenvolvimento, no marido, das qualidades de carcereiro ou déspota, certamente não compatível com uma ideia superior de dignidade viril. Mesmo a partir de exemplos tão triviais, fica clara a contaminação sofrida pelos valores éticos por preconceitos sexuais. Já mencionamos princípios de uma "grande moralidade" que, para se vincular a uma espécie de raça inferior, não pode ser afetada por dissoluções niilistas: como verdade, franqueza, lealdade, coragem interior, sentimento verdadeiro, não socialmente condicional, honra e vergonha, domínio próprio. Tudo isso tem um significado de "virtude"; os fatos sexuais não fazem parte dela, exceto indiretamente, isto é, apenas no caso de conduzirem a uma conduta que o desvie de tais valores.

O valor que tem sido atribuído à virgindade pela religião ocidental, mesmo em nível teológico, se enquadra no complexo mencionado acima. Já está em evidência neste nível devido à importância e proeminência completamente incompreensíveis (a menos que nos atenhamos ao puro domínio dos símbolos) dada à virgindade de Maria, da "Mãe de Deus". Mas foi mais adequadamente atestado no nível moral e normativo por muitas opiniões reconhecidas como "prováveis" (isto é, recomendadas porque eram predominantes e defendidas por pensadores de determinada doutrina, embora não univocamente vinculantes) pela teologia moral católica: por exemplo, por aquela segundo a qual para uma menina seria preferível se matar do que se deixar estuprar (ideia que levou à recente "santificação" de uma Maria Goretti), ou que ela teria permissão para matar o homem-bomba , se isso permitisse que ela salvasse sua própria integridade anatômica. Da mesma forma, era uma opinião defendida nos mesmos termos pela casuística da teologia moral que, onde para a salvação de uma cidade o inimigo tivesse pedido o sacrifício de um inocente, ele poderia se sacrificar e a cidade consentir em entregá-lo: mas não se uma garota que abusou dela estuprando-a. O tabu sexual recebeu, portanto, mais peso do que a vida. Tais exemplos poderiam ser facilmente multiplicados. Mas quando, com um regime de proibições e anátemas, ele se mostra tão preocupado com as coisas do sexo, é evidente que depende delas não menos do que no caso de uma exaltação grosseira delas. De modo geral, é assim que na área da Europa cristianizada - e tanto mais que o potencial contemplativo, a orientação para a transcendência, o alto ascetismo e a verdadeira sacralidade deixaram de existir na religião positiva - o domínio da moralidade que ele foi contaminado pela ideia de sexo, a ponto de atingir os complexos indicados no início.

Se toda essa ordem anormal das coisas não é, portanto, recente, o fato característico do período burguês é que ele assumiu as principais características dissociadas e autônomas de uma "moral social": justamente com o "virtuísmo" acusado por Vilfredo Pareto, o que, em certa medida, já não tinha sequer uma referência obrigatória às premissas da moral religiosa. Ora, o objeto principal dos processos dissolutivos da época mais recente foi e é justamente essa moralidade de base sexual. Tem-se falado de uma "revolução sexual" destinada a remover tanto as inibições internas quanto os tabus sociais repressivos. De fato, no mundo de hoje, a "liberdade sexual" está se tornando cada vez mais uma prática corrente. Mas a esse respeito algumas considerações devem ser feitas. Em primeiro lugar, deve-se notar que a direção dos processos em curso é para uma liberação do sexo, mas de maneira alguma para uma *liberação* do sexo[4]. Que o sexo e a mulher tenham se tornado razões dominantes na sociedade atual, é um fato evidente que, aliás, se enquadra na fenomenologia usualmente apresentada por cada fase terminal de um ciclo de civilização. Podemos falar de uma intoxicação sexual crônica que é típica da época atual e que tem mil manifestações na vida pública, no traje, na arte. Sua contrapartida é uma ginecocracia tendencial, que é uma preeminência sexualmente orientada da mulher que por sua vez está relacionada à involução materialista e prática do sexo masculino, de modo que o fenômeno é evidente especialmente naqueles países onde, como os Estados Unidos, a involução é mais intensa.

Tendo tratado dele em outras ocasiões, não nos deteremos no assunto aqui[5]. Limitar-nos-emos apenas a destacar o aspecto particular constituído pelo carácter coletivo e, de certa forma, abstracto do erotismo e o tipo de fascínio centrado em ídolos femininos inéditos, numa atmosfera alimentada por mil meios: cinema, revistas de rotogravura, televisão, performances, concursos de beleza e assim por diante. Aqui a pessoa real da mulher é muitas vezes uma espécie de suporte quase sem vida, o centro de cristalização dessa atmosfera de sexualidade generalizada e crônica, tanto que a grande maioria das "estrelas" com traços fascinantes, na prática, como pessoas, têm qualidades sexuais de forma alguma de má qualidade, sendo seu fundo existencial quase o de garotas comuns mal orientadas e um tanto neuróticas. A este respeito, há quem tenha usado com razão a imagem de águas-vivas com magníficas cores iridescentes que se reduzem a uma massa gelatinosa e que evaporam, se levadas ao sol, para fora da água - a água corresponderia à atmosfera de sexualidade e seu coletivo[6]. Quanto aos problemas que realmente nos interessam, em princípio, portanto, não é apenas uma coisa deplorar que tudo o que no costume de ontem se baseava em preconceitos sexuais está perdendo cada vez mais sua força, nem devemos nos impressionar com o fato de que em um grande parte da sociedade contemporânea, o que até

recentemente poderia ter um caráter corruptor está se tornando normal. O importante seria aproveitar a situação diferente para afirmar, além das formas burguesas de costume, os pontos de vista de uma concepção mais saudável da vida, liberando os valores éticos das conexões sexuais. O que foi mencionado sobre a contaminação sofrida, devido a tal interferência, por exemplo, pelos conceitos de virtude, honra e fidelidade já pode indicar a direção positiva. Deve-se reconhecer que os preceitos da continência e da castidade têm seu lugar próprio apenas no quadro de um certo tipo de ascese e com vocações correspondentes e incomuns, conforme o que sempre se pensou no mundo tradicional. Contra todo puritanismo, uma vida sexual livre, em figuras de certa estatura, nada pode dizer, quanto ao valor intrínseco delas - para o qual a história está cheia de exemplos. O que você pode pagar deve ser medido apenas pelo que você é, pelo poder que você tem sobre si mesmo. Entre o homem e a mulher, em termos de vida comunitária, devem ser concebidas relações mais claras, importantes e interessantes do que aquelas que se definem a partir do costume burguês e do exclusivismo sexual, sendo aqui, entre outras coisas, o significado de integridade feminina se entendido em termos simplesmente anatômicos. Em princípio, muitas retificações do mesmo tipo podem ser favorecidas pelos processos dissolutivos em curso, se se tem em vista um tipo humano particular. No entanto, se nos referirmos à maioria, essas possibilidades permanecem inteiramente hipotéticas, porque mesmo aqui faltam as premissas existenciais gerais necessárias. Assim, hoje uma maior liberdade no campo do sexo não parece estar ligada a uma consciência recuperada de valores que tornam as coisas sexualmente importantes sem importância e a uma oposição à "fetichização" das relações humanas intersexuais, mas deriva do enfraquecimento, em geral, da força de qualquer valor, de qualquer restrição. Os já mencionados aspectos positivos que podem ser recolhidos em abstrato dos processos em andamento são, portanto, apenas virtuais e não deve haver ilusões sobre os rumos reais que a vida moderna está seguindo e seguirá. Independentemente do já mencionado clima de embriaguez erótica generalizada e pandêmica, a “liberdade sexual” pode levar praticamente a uma banalização das relações entre homem e mulher, ao materialismo, a um pouco de imoralismo e a uma promiscuidade insípida onde as condições são menores. mais elementar para experiências sexuais de algum interesse e intensidade. É fácil ver que isso parece ser o resultado da proclamada "revolução sexual": o sexo "sem complexidade" se tornando uma espécie de gênero de consumo de massa dominante.

Um detalhe aqui é constituído por alguns aspectos da crise do pudor feminino[7]. À parte os casos em que a nudez feminina quase completa alimenta a atmosfera da sexualidade abstrata coletiva da época, devemos considerar os de uma nudez que perdeu todo o caráter "funcional" grave, que por seu caráter habitual e público quase equivale a educar involuntariamente um olhar casto, capaz de considerar uma menina completamente despida com quase o mesmo desinteresse estético com que se observa um peixe ou um gato malhado. Somando-se a isso os produtos de uma certa pornografia massificada, o efeito é aquela dessaturação da polaridade entre os sexos que, aliás, é atestada pelo costume da vida "moderna", onde a juventude de um sexo se mistura por toda parte com aquela do outro, de forma promíscua e com "naturalidade", sem quase nenhuma tensão, como nabos e couves poderiam ser numa horta. Como é evidente, esse resultado particular da ação de processos dissolutivos remete ao que dissemos sobre o "ideal animal", e também nesse sentido há uma correspondência entre "Oriente" e "Ocidente" porque a vida erótica primitivista é tão típico da juventude americana não está muito longe da promiscuidade dos "camaradas" e "companheiros" que na área comunista, livres dos "acidentes individualistas da decadência burguesa", acabam por fazer pouco para calcular as coisas do sexo, seus interesses predominantes, devidamente orientados, sendo colocados em outro lugar, na vida do coletivo e da classe[8]. Podemos considerar separadamente os casos em que na atmosfera insinuada de um erotismo generalizado e constante, na sexualidade pura, mais ou menos na mesma linha das drogas, são buscadas sensações exasperadas que encobrem o vazio da existência moderna. Pelos depoimentos de certos elementos do Beats e grupos afins, a parte que está envolvida na busca do orgasmo sexual associada a uma espécie de angústia despertada pela ideia de não o alcançar, eles mesmos e seu parceiro, parecem estar esgotados. Neste uso do sexo estamos lidando com formas negativas e quase caricaturadas que, no entanto, podem remeter a algo mais grave, pois a experiência pura do sexo também tem seus valores metafísicos, pois o trauma da relação sexual pode realmente

produzir uma ruptura existencial de nível e aberturas além da consciência comum simples. Junto com a sacralização do sexo, essas possibilidades foram reconhecidas no mundo tradicional. Tendo abordado isso também em outro livro (Metafísica do sexo), algumas referências resumidas serão suficientes aqui, no que diz respeito ao tipo humano diferenciado que nos interessa. Como mencionado, a situação da época exclui a possibilidade de integrar o sexo a uma vida significativa dentro dos marcos institucionais. Portanto, há apenas alguns casos para pensar em que, excepcional e esporadicamente, confluem condições favoráveis, apesar de tudo. Certamente, para o tipo em questão, a ideia romântico-burguesa do amor como união de “almas” não encontra mais lugar. O sentido das relações humanas para ele não pode deixar de relativizar, e tão pouco quanto na família e na prole, poderá buscar o sentido da existência na mulher. Em particular, a ideia, ou ambição, de possessão humana, de "ter" completamente o outro ser como pessoa, terá de ser posta de lado. A este respeito, também, uma distância pode ser natural, o que também pode significar respeito mútuo. A conversão para o positivo da maior liberdade dos costumes modernos e da transformação moderna da mulher pode ser vista em um tipo de relacionamento que, sem ser superficial ou "naturalista", tem um caráter evidente, baseado, no lado social e ético , na lealdade, camaradagem, independência e coragem, permanecendo sempre a consciência de ser - homem e mulher - dois seres com caminhos distintos, que, no mundo em dissolução, só podem superar seu isolamento existencial fundamental pelo que brota da pura polaridade sexual. Se não se trata da necessidade de uma "posse" do outro ser humano, a mulher não se tornará sequer um simples objeto de "prazer" e fonte de sensações buscadas como meio de autoconfirmação. O Ser integrado não precisa de tais confirmações; no máximo precisa de um "alimento", e tudo o que pode surgir da polaridade mencionada, se bem tomado, pode realmente oferecer um dos principais materiais para nutrir aquela especial intoxicação ativa e vivificante de que se tem falado repetidamente, especialmente na menção alguns aspectos da experiência dionisíaca. A partir disso, somos levados a dizer da outra possibilidade oferecida pelo regime de uma sexualidade de certa forma autonomizada, desvinculada. Como vimos, a primeira possibilidade é a mistura "naturalista". Podemos, portanto, contrastá-la com a segunda possibilidade, que é a do elementar, da assunção da experiência do sexo em sua elementaridade. Um dos objetivos de nosso trabalho mencionado, *Metafísica do sexo*, foi indicado com as palavras: "Hoje, quando a psicanálise, com uma inversão quase demoníaca, enfatizou uma primordialidade subpessoal do sexo, essa primordialidade que lhe pertence é necessário opor-se a outra, metafísica, do qual a primeira é a degradação”. Para tanto, por um lado examinamos certas dimensões da transcendência que de forma latente ou encoberta não estão ausentes no próprio amor profano, por outro lado recolhemos numerosos testemunhos do mundo da Tradição sobre um uso do sexo no sentido já mencionado, quando dissemos de que maneira uma ordem de influências superiores deve transformar o regime de uniões comuns entre homem e mulher. No entanto, se não se trata de noções simples, mas também da ativação prática dessas possibilidades, hoje só podemos nos referir a experiências esporádicas inusitadas possivelmente abertas apenas ao tipo humano diferenciado, porque o pressuposto delas é a constituição interna especial que isso tem no próprio e manter.

Outra suposição seria a da mulher, e seria que a fascinante qualidade erótica difundida no ambiente de hoje foi concretamente coletada e quase "precipitada" (no sentido químico) em determinados tipos femininos precisamente em termos de uma qualidade "elementar". Então, na relação com uma mulher, no campo do sexo, reapareceria a situação que consideramos várias vezes: uma situação perigosa, que, naqueles que pretendem se adaptar ativamente a ela, exige a autossuperação, a superação de um limite. Ainda que com certa exasperação ou grosseria devido ao ambiente diferente, nesse contexto puderam ressurgir os significados originalmente ligados à polaridade dos sexos, quando ainda não estavam sufocados pela religião puritana do "espírito", quando eram não enfraquecidas, sentimentalizada e burguesa, mas nem mesmo primitivizada ou transformada num sentimento de simples corrupção. São significados que transparecem em inúmeras lendas, mitos e sagas das mais diversas tradições. Na verdadeira mulher - típica, absoluta - reconhecia-se a presença de algo espiritualmente perigoso, de uma força fascinante e também dissolutora; o que explica a atitude e os preceitos dessa linha particular de ascetismo que se opunha ao sexo e à mulher, como que para abreviar o perigo. O homem que não escolheu nem o caminho da renúncia ao mundo nem o de um desapego impassível no mundo, pode enfrentar o

perigo e também aqui tirar do tóxico um alimento da vida, se usar o sexo sem se tornar escravo dele. e se ele tem os meios para evocar suas dimensões profundas, elementares, em certo sentido transbiológicas. Como dissemos, no mundo de hoje essas possibilidades têm um caráter excepcional e só podem ser oferecidas por um feliz acaso, pelo que elas pressupõem e também pelas circunstâncias absolutamente desfavoráveis constituídas pelo embotamento muitas vezes apresentado pela mulher ao fazê-lo, em geral, a civilização final. Na verdade, não é fácil imaginar uma "mulher absoluta" disfarçada de menina "evoluída" e "moderna". De modo mais geral, nem é muito fácil imaginar a coexistência das qualidades femininas necessárias indicadas acima com aquelas exigidas para relacionamentos que, como dissemos, deveriam ter também um caráter de liberdade, clareza e independência. Para isso, seria necessária uma formação muito especial da mulher, uma formação a ser julgada paradoxal, pois em certo sentido deveria reproduzir o "dual" (uma dualidade interior) do tipo humano masculino diferenciado por nós: que, apesar de certas aparências, está longe de corresponder à orientação predominantemente assumida pela vida feminina moderna.

Na realidade, a entrada da mulher com direitos iguais na vida prática moderna, sua nova liberdade, estar ao lado dos homens nas ruas, escritórios, profissões, fábricas, esportes e agora até na vida política são fenômenos dissolutivos da época dos quais, na maioria dos casos, é difícil discernir uma contrapartida positiva. Em essência, com tudo isso se manifestou apenas a renúncia da mulher ao seu direito de ser mulher. A mencionada promiscuidade dos sexos na existência moderna não pode deixar de "baixar" em maior ou menor medida a mulher da força de que é portadora, não pode deixar de iniciar regressivamente para relações mais livres, sim, mas primitivizadas, preconceituosas por todos fatores e os interesses práticos predominantes na vida moderna. Assim, os processos em curso na sociedade atual, com o novo estado da mulher, podem também atender a uma das duas necessidades apontadas - a de relações mais claras, livres e essenciais, para além do moralismo e das rupturas do sentimentalismo e do "idealismo" burguês - mas certamente não atendendo ao segundo requisito, o da ativação das forças mais profundas que definem a mulher absoluta.

Está fora da estrutura deste livro considerar o problema do sentido da existência em relação não apenas ao homem, mas também à mulher. Certamente, em uma era de dissolução, a solução é mais difícil para as mulheres do que para os homens. Devemos ter em mente as consequências agora irreversíveis do mal-entendido, pelo qual a mulher acreditava estar conquistando sua própria "personalidade" tomando como modelo a do homem: do homem, por assim dizer, porque hoje as formas típicas de atividade são quase todas anódinas, envolvem faculdades "neutras" de natureza predominantemente intelectual e prática que não têm uma relação específica com um ou outro sexo, como nem mesmo têm com uma ou outra raça e nacionalidade, e são exercidas no signo do absurdo que caracteriza todo o sistema da sociedade contemporânea. Estamos no mundo da existência carente de máscaras simples e de qualidade, das quais a mulher moderna na melhor das hipóteses mantém e cuida apenas da cosmética, porém intimamente aleijada e defasada, dada a completa inexistência dos pré-requisitos necessários por esse ativo e despersonalização essencializante de que falamos ao tratar justamente da relação entre pessoa e máscara. Em uma existência inautêntica, o regime de diversões, substitutos e tranqüilizantes, precisamente devido às muitas "distrações" e aos muitos "divertimentos" de hoje, ainda não permite ao sexo feminino prever a crise que espera a mulher moderna no ponto de que ela reconhecerá o quanto essas ocupações masculinas, pelas quais ela lutou tanto, são sem sentido, no ponto em que as ilusões e a euforia de suas reivindicações realizadas desaparecerão, em outro ponto em que, por outro lado, ela encontrará que, dado o clima de dissolução, a família e a prole não podem mais dar-lhe um sentido de vida satisfatório, enquanto devido à queda da tensão, mesmo o homem e o sexo não poderão significar muito mais para ela, não serão mais capazes de constituí-los, como foi o caso da mulher tradicional absoluta, o centro natural da existência, mas só valerão a pena como um dos ingredientes de uma existência dispersa e exteriorizada próxima à vaidade, ao esporte, a um culto narcísico do

corpo, para o todo em si prático e afins. Os efeitos destrutivos que muitas vezes estão produzindo uma vocação errada, ambições desonestas e até a força das coisas nas mulheres modernas devem, portanto, ser levados em conta. Assim, ainda que a raça dos homens reais não tivesse quase desaparecido, o homem moderno retendo muito pouco do que é virilidade em um sentido mais elevado, hoje o ditado sobre a capacidade do homem real de "resgatar", de "salvar a mulher dentro da mulher". Ao contrário, existe o perigo de que hoje para um homem de verdade, na maioria dos casos, a outra máxima, a recomendada pela velha a Zaratustra, seja bastante adequada: "Você vai para uma mulher? Não se esqueça do chicote »9 - quando nestes tempos progressivos era possível aplicá-lo impunemente e frutuosamente. A possibilidade de restituir ao sexo, ainda que esporadicamente, personagens de elementaridade, transcendência e, se quiser, também perigos no contexto acima mencionado, parece muito prejudicada por todos esses fatores.

Em resumo, o quadro geral apresentado pela sociedade atual no domínio do sexo é particularmente afetado pelos aspectos negativos de um período de transição. O regime de resíduos, informado, nos países latinos, pelo conformismo católico e burguês, ou puritanismo nos países protestantes, ainda mantém certa força. Frequentes são as formas neuróticas de vida sexual onde apenas as inibições externas foram removidas. No caso contrário, no costume completamente emancipado, sem complexos e contestadores da nova geração, tendências para um naturismo insípido e primitivismo nas relações sexuais. Ao mesmo tempo, há um clima geral de fascinação pelo sexo e a predominância da mulher como seu objeto sem uma diferenciação efetiva, muitas vezes até uma regressão, dos tipos de feminilidade absoluta e virilidade absoluta. Em particular, embotamento prático do elemento feminino emancipado inserido no mecanismo social. Por fim, além dos casos marginais de uso exasperado do sexo, muitas vezes associado ao das drogas, em uma juventude existencialmente traumatizada e arruinada, no contexto de uma busca caótica de substitutos para um irrefutável sentido de existência.

Sendo esta a situação, dissemos que, para o tipo que nos interessa, as perspectivas de usar as possibilidades mais profundas do sexo em relacionamentos mais livres e claros entre homem e mulher só podem surgir em algum caso feliz e inesperado. Independentemente disso, entre os efeitos dos processos em curso, ele poderá eventualmente considerar como positivos apenas aqueles de dissoluções que eventualmente facilitem uma separação de domínios, que desvinculem os valores próprios de uma lei superior da vida das relações sexuais anteriores da moralidade. Na falta de algo melhor, ele avaliará o espaço livre que se abre, quando assim as coisas sexual e eroticamente importantes se tornam sem importância, sem desconsiderar o que elas podem oferecer em seu próprio nível.

1 - Para uma visão geral dessa ideia, além de qualquer mal-entendido, cf. J. Evola, Apolitia, editado por r. Paradisi, Fundação J. Evola - Ed. Controcorrente, Nápoles, 2004. Para o desenvolvimento desta posição na sociedade tecnológica e tecnocrática, cf. Gianfranco de Turris, Como sobreviver à modernidade.

2 - "Você não deve plantar para o futuro, mas para cima. Só assim podeis beneficiar do jardim conjugal"

3 – J. Evola O Arco e a Clava

4 – J. Evola O Arco e a Clava

5 - Ver, por exemplo, J. Evola, Metafisica do Sexo, cit. Introdução e Licenças

6 – "A estrela representa um valor que pode ser usufruído pelo indivíduo na medida em que está distante, e está claro para ele que sua admiração e desejo são apenas uma parte dos de milhões de outros homens. Este valor é reduzido a zero quando você deseja desfrutar em privado ou mesmo deseja apropriar-se com o casamento. Como uma esplêndida água-viva flutuando no mar, uma vez capturada se transforma em uma mucilagem insípida, assim também as miragens da sexualidade de massa tornam-se insignificantes e muito chatas em privado, e também a promiscuidade que esses ídolos praticam entre eles lembra a jaula do macaco... é uma influência remota que excita sexualmente a atmosfera" (E. Kuby).

7 - Ver J. Evola, Metafisica do Sexo, cit., Apêndice 9

8 - Após a crise dos regimes comunistas na Europa de Leste a partir de 1989, com a subsequente rápida "ocidentalização" dos costumes, incluindo os sexuais, a situação manteve-se consequentemente inalterada segundo o ponto de vista aqui exposto (Nota do Editor).

9 - O lema nietzschiano é o título de uma série de aforismos - refletindo as opiniões de um jovem Evola - publicado nas Crônicas da atualidade por A.G. Bragaglia em 1921, e agora reproduzido em: J. Evola, Writings on avant-garde art, cit. (N.d.C.).

O PROBLEMA ESPIRITUAL.

A SEGUNDA RELIGIOSIDADE

Em um capítulo anterior, mostramos como são desprovidas de qualquer fundamento as ideias de certos divulgadores da ciência física mais recente, que afirmam que agora superaram o materialismo anterior e estão sendo levados a uma nova visão espiritualista da realidade. Bem, um mal-entendido semelhante subjaz às alegações do que pode ser chamado de neo-espiritualismo. Alguns círculos gostariam de chegar à mesma conclusão, a saber, que estamos retornando à espiritualidade, devido ao fato da atual multiplicação de tendências ao sobrenatural e ao supra-sensível em movimentos, seitas, igrejas, lojas e conventículos de todos os tipos tendo em comum a ambição de fornecer ao homem ocidental algo mais do que as formas de religião positiva e dogmática, considerada insuficiente, vazia e ineficiente, e levá-lo para além do materialismo.

Isso também é uma ilusão, devido à falta de princípios tão característicos de nossos contemporâneos. A verdade é que, mesmo nesse sentido, na maioria dos casos nos deparamos com fenômenos que se enquadram nos processos dissolutivos da época e que existencialmente, apesar de todas as aparências, têm um significado negativo, representando uma espécie de contrapartida solidária do materialismo ocidental. Para reconhecer o verdadeiro lugar e significado desse novo espiritismo podemos nos referir ao que Spengler escreveu sobre a "segunda religiosidade"[1]. Na sua obra principal este autor expôs ideias que, embora com graves confusões e divagações pessoais de toda a ordem, repetem em parte a concepção tradicional da história, quando falava de um processo que nos vários ciclos de civilização decorre de formas orgânicas de vida de das origens, em que predominam a qualidade, a espiritualidade, a tradição viva e a raça, às formas tardias e sem vida da cidade onde predominam o intelecto abstrato, a economia e as finanças, o prático e o mundo das massas com o pano de fundo de uma grandeza puramente material. Com o aparecimento de tais formas, uma civilização caminha para o seu fim. O processo terminal foi mais bem caracterizado por Guénon[2] que, usando uma imagem retirada do curso de vida dos organismos, falou de duas fases, a fase do enrijecimento do corpo (correspondente, em termos de civilização, ao período do materialismo), que é seguida pela última fase, a desintegração do cadáver. Agora, segundo Spengler, um dos fenômenos que acompanham constantemente as fases terminais de uma civilização é a "segunda religiosidade". À margem das estruturas da grandeza bárbara, do racionalismo, do ateísmo prático e do materialismo, surgem formas esporádicas de espiritualidade e misticismo, até irrupções do suprassensível, que não atestam uma ressurgência, mas são sintomas de decadência. Não se trata mais da religião das origens, das formas severas que, herança das elites dominantes, estiveram no centro de uma civilização orgânica e qualitativa (é o que propriamente chamamos de mundo da Tradição), para marcar todas as suas expressões.

Na fase em questão, as próprias religiões positivas perdem todas as dimensões superiores, tornam-se secularizadas, achatadas, deixam de ter sua função original. A "segunda religiosidade" desenvolve-se fora delas, muitas vezes até contra elas, mas desenvolve-se também fora das correntes principais e predominantes da existência e, em geral, com o significado de um fenômeno de evasão, alienação, compensação confusa que de modo algum seriamente afeta a realidade, que agora corresponde a uma civilização desanimada, mecanicista e puramente terrena. Este é, portanto, o lugar e o significado da "segunda religiosidade". O quadro pode ser completado referindo-se a Guénon - autor de uma doutrina muito mais profunda que Spengler - que descobriu que depois que o materialismo e o "positivismo" do século XIX fecharam o homem ao que realmente está acima dele - ao verdadeiro sobrenatural, à transcendência - múltiplas correntes do século XX de aparência "espiritualista" ou "nova psicologia" tendem a abri-lo para o que está abaixo dele, abaixo do nível existencial correspondente, em geral, à pessoa humana formada. Também podemos usar uma expressão de A. Huxley e falar de uma "autotranscedência descendente" em oposição a uma

"autotranscedência ascendente". Como é verdade que o Ocidente se encontra atualmente na fase desanimada, coletivista e materialista correspondente ao fechamento de um ciclo de civilização, também não há dúvida de que grande parte dos fatos interpretados como prelúdio de uma nova espiritualidade simplesmente são simplesmente a "segunda religiosidade". Eles representam algo promíscuo, esquisito e subintelectual. São como as fluorescências que se manifestam nas decomposições cadavéricas; assim, nas tendências mencionadas, não se vê o oposto da atual civilização crepuscular, mas, como dissemos, sua contrapartida, que poderia até preludir uma fase regressiva e dissolutiva mais extrema do que a mesma, caso se concretize. Em particular, onde não se trata de simples estados de espírito e teorias, onde o interesse mórbido pelo sensacional e pelo oculto é acompanhado por práticas evocativas e pela abertura das camadas subterrâneas da psique humana - como não é raro o caso do espiritismo e da própria psicanálise - novamente com Guénon, podemos falar de "rachaduras na grande muralha"[3], de falhas perigosas desse cinturão protetor que, apesar de tudo, na vida comum preserva todo indivíduo normal e do mente limpa da ação de forças reais das trevas escondidas atrás da fachada do mundo dos sentidos e sob o limiar dos pensamentos humanos formados e conscientes. Desse ponto de vista, o neoespiritualismo parece, portanto, mais perigoso do que o materialismo ou o próprio positivismo, que, se nada mais, com seu primitivismo e miopia intelectual fortaleceu essa fronteira, na verdade limitante, mas também protetora.

Por outro lado, sobre o nível próprio do neoespiritualismo nada é mais indicativo da substância humana apresentada pela maioria dos que o cultivam. Enquanto as antigas ciências sagradas eram prerrogativas de uma humanidade superior, de castas reais e sacerdotais, hoje em sua maioria são médiuns, “mágicos” do povo, pendulistas, espíritas, antroposofistas, astrólogos e videntes de propagandas, teosofistas, “curandeiros", divulgadores de um yoga americanizado e assim por diante para banir o novo verbo antimaterialista, acompanhado por algum místico exaltado e visionário e algum profeta extemporâneo. Mistério e superstição se misturam quase constantemente no neoespiritualismo, do qual outro traço significativo é, especialmente nos países anglo-saxões, a alta porcentagem de mulheres (mulheres fracassadas, enganadas ou fora de ordem). De fato, a orientação geral é de uma espiritualidade "feminina" da qual se pode falar com razão aqui.

Mas este é, novamente, um assunto que já tratamos e esclarecemos em muitas outras ocasiões. Para a ordem de ideias que realmente nos interessa aqui, importa apenas acusar a deplorável confusão que pode surgir do fato de que, a partir do teosofismo anglo-indiano, no neoespiritualismo são frequentes referências a algumas doutrinas pertencentes a o que chamamos de mundo da Tradição, especialmente nas suas variedades orientais. Agora, aqui, é necessário fazer uma separação clara. Deve-se ter em mente que o que as correntes em questão tratam a esse respeito quase sempre se resume a falsificações dessas doutrinas, a resíduos ou fragmentos delas misturados com os piores preconceitos ocidentais e puras divagações pessoais. O neoespiritualismo geralmente não tem ideia do plano ao qual pertenciam as ideias propriamente retomadas, assim como não tem ideia do que, afinal, seus seguidores realmente buscam. Na verdade, essas ideias muitas vezes acabam funcionando como meros substitutos usados para satisfazer as mesmas necessidades que levam os outros à fé e à religião simples: um grave mal-entendido, porque é uma questão de metafísica, e muitas vezes esses ensinamentos no mesmo mundo tradicional eram de relevância exclusiva para "Doutrinas internas", não divulgadas. Além disso, nem mesmo se diz que a razão pela qual os neoespiritualistas se interessam por eles, difundindo-os e até trazendo-os para as ruas, se encontra apenas na decadência e definhamento da religião ocidental; outra razão é que muitos deles acreditam que esses ensinamentos são mais "abertos" e consoladores, que isentam dos compromissos e constrangimentos próprios das confissões positivas: enquanto, no caso, ocorre justamente o contrário, ainda que de natureza tipo muito diferente de restrições. Um exemplo típico é o tipo de valorização moralizante, humanitária e pacifista feita recentemente da doutrina budista (segundo o pundit de Nehru, seria "a outra alternativa à bomba H"). Em outro nível, vemos um Jung "valorizando" em termos psicanalíticos

todos os tipos de ensinamentos e símbolos místicos, adaptando-os ao tratamento de indivíduos neuropáticos e divididos.

Por tudo isso, seria até questionável até que ponto o efeito prático do neoespiritualismo também é negativo de outro ponto de vista, ou seja, pelo inevitável descrédito que recai sobre os ensinamentos mencionados acima, atribuível às doutrinas internas de o mundo da Tradição, pela forma distorcida e espúria com que as correntes em questão hoje se entregaram a torná-las conhecidas e a propagá-las. De fato, é necessário já ter uma orientação interna muito precisa, ou um instinto não menos preciso, para poder separar o positivo do negativo e tirar dessas correntes um incentivo para uma verdadeira reconexão com as origens e para a redescoberta de um saber esquecido. E se isso acontecer, e for trilhado o caminho certo, não tardará a deixar absolutamente para trás o que é precisamente aquele ponto de partida casual, que é o espiritismo de hoje e, sobretudo, o nível espiritual a que corresponde: um nível de qual a grandeza, o poder, o caráter severo e soberano justamente ao que está realmente além do humano e só isso poderia abrir um caminho para além do mundo que está experimentando a "morte de Deus".

Isto, sobretudo, no que diz respeito ao nível da doutrina. É o homem diferenciado que nos interessa aqui, se sua atenção se voltasse para este domínio, deveria, portanto, ver claramente a distinção agora indicada; se ele já não tiver fontes de informação mais diretas e autênticas além dos subprodutos e fluorescências ambíguas da "segunda religiosidade", ele precisará de um trabalho de discriminação e integração, um trabalho que é facilitado pelo fato de que o moderno a ciência das religiões e outras disciplinas afins já deram a conhecer textos fundamentais de diferentes grandes tradições, em versões que também podem ser afetadas por limitações acadêmicas e especializadas (filologia, orientalismo, etc.), mas que estão livres de distorções, digressões e misturas do neoespiritualismo. Há, portanto, a base, ou matéria-prima, para ir mais longe, após a deixa inicial e ocasional[4]. Além disso, no entanto, há o problema prático a considerar. Como mencionado, o neoespiritualismo muitas vezes faz cair a referência à prática e à experiência interior, e retoma de um mundo diferente, da antiguidade ou do Oriente, não apenas os conceitos do supra-sensível, mas também os caminhos e disciplinas que visam remover os limites da consciência humana comum. A este respeito, porém, o equívoco já indicado quando falamos de ritos católicos que acabaram sendo profanados e privados de qualquer sentido "operativo" eficaz porque foram aplicados às massas, sem considerar as condições necessárias para sua eficácia, é repetido: no presente caso o equívoco é agravado, porque o objetivo é mais ambicioso.

Nesse sentido, podemos deixar de lado as variedades mais espúrias, "ocultas" do neoespiritualismo, nas quais se destaca o interesse pela "clarividência", por este ou aquele suposto "poder" e por qualquer tipo de gênero com o invisível. Tudo isso para o homem diferenciado só pode ser indiferente; não é por esse caminho que o problema do sentido da existência pode ser resolvido, porque aqui sempre se permanece no mundo dos fenômenos, e o resultado pode até ser uma evasão e maior dispersão (semelhante àquela propiciada, em outro nível, pela espantosa multiplicação do conhecimento científico e dos meios técnicos) ao invés de um estudo existencial. Mas, ainda que confusamente, no neoespiritualismo algo mais e diferente às vezes é proposto quando se refere à "iniciação" e quando é posto como objetivo de várias práticas, de "exercícios", ritos, técnicas yogues e afins.

A este respeito, se não se pode proceder a uma condenação pura e simples, é, contudo, necessário dissipar certas ilusões. Tomada em seu sentido rigoroso e legítimo, a iniciação corresponderia, no homem, a uma real mudança de estado ontológica e existencial, à abertura de fato da dimensão da transcendência. Seria a realização inequívoca e a apropriação integral e descondicionada da qualidade que temos considerado como a base do tipo humano que nos interessa, do homem que ainda está enraizado espiritualmente no mundo da Tradição. Assim surge o problema do que se deve pensar quando, de uma ou outra corrente do neoespiritualismo, são exumados e apresentados métodos e caminhos "iniciatórios".

É necessário circunscrever este problema, pois, dentro dos limites próprios deste livro, não nos referimos aqui àqueles que, desvinculados do ambiente, concentraram todas as suas energias na direção da transcendência, como no domínio religioso o asceta ou o santo. Em vez disso, é o tipo humano que aceita viver no mundo e no tempo, apesar de ter uma forma interior diferente daquela de seus contemporâneos. Este homem sabe que em uma civilização como a atual é impossível restaurar as estruturas que no mundo da Tradição deram sentido a toda a existência. Mas no próprio mundo da Tradição, o que se pode fazer corresponder ao ideal de iniciação pertencia às linhas de cima, a um domínio diferenciado com seus limites precisos, a um caminho com caráter de excepcionalidade e exclusividade. Não se tratava do domínio em que a lei geral da Tradição de cima formava a existência comum no mundo de uma dada civilização, mas de um plano superordenado, praticamente dissolvido por essa mesma lei pelo fato de estar em sua origem. Aqui não podemos lidar com as distinções a serem feitas no mesmo domínio das iniciações. Devemos nos limitar a nos ater ao significado mais elevado e essencial que a iniciação tem quando nos colocamos no nível metafísico, um significado que, como já foi dito, é o do descondicionamento espiritual do ser. Aquelas formas mais relativas que correspondem a iniciações de casta, iniciações tribais e até iniciações menores, ligadas a este ou aquele poder do cosmos como em certos cultos antigos - formas diferentes, portanto, da "grande libertação" -, devem ser deixadas aqui de lado, também porque no mundo moderno agora não há base para eles.

Pois bem, se é justamente em seu sentido mais elevado, metafísico, que se assume, já a priori devemos pensar que a iniciação em uma época como a atual, em um ambiente como aquele em que vivemos e também dada a conformação geral interior de indivíduos (agora fatalmente afetados por uma herança coletiva já secular e absolutamente desfavorável), apresenta-se como uma eventualidade e não hipotética, e quem hoje encara as coisas de outra maneira, ou não entende o que é, ou se engana se a si mesmo e aos outros[5]. O que deve ser negado com veemência é a transposição neste campo da visão individualista e democrática do “self-made man” ou seja, a ideia de que quem quiser pode se tornar um "iniciado", e pode realmente tornar-se por si mesmo, com sua própria força, recorrendo a "exercícios" e práticas de vários tipos. Isso é uma ilusão, a verdade é que só com as forças do indivíduo humano não se saberia ir além do indivíduo humano, que qualquer resultado positivo neste campo é condicionado pela presença e ação de um poder real de ordem. diferente, não individual. E podemos afirmar categoricamente que, a esse respeito, os casos possíveis se reduzem a apenas três. O primeiro caso é que o poder diferente já é possuído pela natureza. Este é o caso excepcional do que se chamou de "dignidade natural", não decorrente do mero nascimento humano; é comparável ao que é a eleição no domínio religioso. Como estrutura, o homem diferenciado por nós assumido é semelhante ao tipo ao qual essa primeira possibilidade pode se relacionar. Mas hoje a validação nele da "dignidade natural" nesse sentido específico, técnico, não pode deixar de apresentar uma grande margem de problematicidade, que só pode ser superada se aquela autoexperiência, discutida no primeiro capítulo, for devidamente orientado neste sentido.

Os outros dois casos dizem respeito a uma "dignidade adquirida". Em primeiro lugar, podemos considerar a possibilidade do aparecimento do poder em questão, com uma consequente e abrupta ruptura existencial e ontológica de nível, em casos de crises profundas, de traumas espirituais, de ações desesperadas. Neles é possível que o indivíduo, se não for à ruína, seja levado a participar dessa força, mesmo sem tê-la estabelecido conscientemente como meta. No entanto, a situação real deve ser esclarecida dizendo que em tais casos uma energia já havia sido acumulada que as circunstâncias mencionadas subitamente manifestaram, com o efeito de uma mudança de estado: portanto, essas circunstâncias aparecem como uma causa. decisivo, necessário, mas não suficiente. Da mesma forma, a última gota não transbordaria do copo se ele já não estivesse cheio, e o rompimento de uma represa não faria a água escorrer se ela já não estivesse lotada desta. O terceiro e último caso diz respeito à enxertia do poder em questão no indivíduo em virtude da ação do expoente de uma organização iniciática preexistente, qualificada para isso. Equivale ao que no campo religioso é a ordenação sacerdotal, que em tese imprimiria um caráter indelével ao indivíduo que o qualifica para a efetiva execução dos ritos. O autor que já citamos, René Guénon

- nos tempos modernos, ele foi quase o único a lidar com tais assuntos com autoridade e seriedade, não deixando de denunciar os desvios, erros e mistificações do neoespiritualismo - considera este terceiro caso quase exclusivamente. Por nós mesmos, acreditamos que em nossos dias ela deve ser praticamente excluída devido à quase total inexistência das organizações mencionadas. Se tais organizações no Ocidente sempre tiveram um caráter mais ou menos clandestino devido à natureza da religião que passou a dominá-la e suas iniciativas repressivas e persecutórias, nos últimos tempos elas desapareceram quase completamente. Quanto a outras áreas, especialmente no Oriente, tornaram-se cada vez mais raras e inacessíveis, quando nem mesmo as forças de que eram portadoras se retiraram delas, paralelamente ao processo geral de degeneração e modernização que agora também investiu aquelas áreas. Em princípio, hoje o próprio Oriente é no máximo capaz de fornecer subprodutos, em um "regime de resíduos", o que só fica evidente se examinarmos a estatura espiritual dos asiáticos que começaram a exportar e difundir a "sabedoria oriental"[6].

Guénon não viu a situação em termos tão pessimistas devido a dois mal-entendidos. A primeira deriva de não considerar a iniciação no único sentido integral e real mencionado acima, e de introduzir o conceito de uma "iniciação virtual" que pode ocorrer sem qualquer efeito perceptível para a consciência, permanecendo concretamente tão inoperante quanto - pois aqui também para tomar um paralelo do mundo da religião católica - em quase todos os casos a qualidade sobrenatural de "filho de Deus" que o rito do batismo induziria mesmo em uma criança deficiente. O segundo equívoco de Guénon decorre de supor que a transmissão da referida força seja real mesmo no caso de organizações que já tinham um autêntico caráter iniciático, mas que há muito entraram em uma fase de extrema degeneração, tanto que há razão para supor que deles se retirou o poder espiritual que originalmente constituía seu centro, deixando atrás da fachada apenas uma espécie de cadáver psíquico[7]. Em ambos os pontos, não podemos seguir Guénon; pensamos, portanto, que hoje o terceiro dos casos listados é ainda mais improvável do que os outros dois. Referindo-nos agora ao homem que nos interessa, se a ideia de uma "iniciação" deve também figurar em seu horizonte mental, ele, depois de ter reconhecido claramente a distância existente entre ela e o clima do neoespiritualismo, não deve criar ilusões. Na medida do possível, ele deve conceber em princípio apenas uma orientação fundamental em termos de uma preparação para a qual encontrará em si uma predisposição natural. Mas a realização deve ser deixada no indeterminado, e será bom questionar também a visão pós-niilista da vida delineada na época, que exclui qualquer ponto de referência que cause um desvio, uma descentralização - mesmo que a flexão, como neste caso, foi a que se vincula à expectativa impaciente do momento em que a abertura finalmente acontecerá. Assim, a esse respeito, pode valer o dito do Zen acima mencionado: "Quem busca o Caminho, coloca-se fora do Caminho".

Uma visão realista da situação e a medida de si mesmo se mostram, portanto, hoje como a única tarefa séria e essencial para dar sempre maior destaque à dimensão mais ou menos coberta da transcendência em si mesma. Os estudos sobre os saberes tradicionais e os saberes doutrinários podem ser coadjuvantes, mas o efeito útil só será alcançado quando houver uma mudança progressiva que investe o plano existencial e, propriamente falando, a força básica da vida de si mesmo como pessoa: essa força, que na maioria está ligada ao mundo, que é uma simples vontade de viver. Este efeito pode ser comparado à indução da qualidade magnética em um pedaço de ferro, que é também a de uma força que lhe dá uma direção. Então você também pode sempre mover o pedaço de ferro suspenso novamente e o quanto quiser, mas depois de oscilações mais ou menos grandes e prolongadas ele sempre voltará a se dirigir para o poste. Quando a orientação para a transcendência não tem apenas um caráter mental ou emocional, mas chega a penetrar no ser da pessoa, o trabalho mais essencial está feito, a semente penetrou no solo e o resto, de certa forma, é secundário e consequente. Todas as experiências e ações que, vivendo no mundo e, de fato, vivendo em uma época como a atual, também podem ter caráter de diversão e estar vinculadas a várias contingências, terão então o mesmo alcance irrelevante que esses movimentos, após a qual a agulha magnetizada retomará sua direção. O que mais poderia ser alcançado, como já foi dito, deve ser deixado às circunstâncias e a uma sabedoria invisível. Além disso, nesse

sentido, os horizontes não devem se limitar àqueles próprios da existência individual finita que o homem diferenciado se encontra vivendo aqui e agora.

Assim, deixando de lado os objetivos distantes e demasiado pretensiosos de uma iniciação absoluta e real entendida em termos metafísicos, o mesmo homem diferenciado deve se contentar se pode realmente conseguir produzir essa modificação que, aliás, se apresenta como uma integração natural dos efeitos parciais dos comportamentos que foram definidos para ele nas páginas anteriores, em relação a muitos domínios diferentes.

A MORTE. O DIREITO A VIDA.

Em nosso exame do existencialismo, encontramos a visão de Heidegger da existência concebida como um "viver para a morte". Aqui a morte torna-se uma espécie de centro de gravitação porque é nela que se move a conquista do exaustivo sentido absoluto da existência, do estar aí: algo que lembra até a concepção religiosa da vida como preparação para a morte. Ora, vimos que todas as premissas da filosofia de Heidegger certamente fazem com que essa saída da existência terminada em morte pareça negativa - como êxtase negativa.

No entanto, isso não impede que a ideia de morte tenha um significado particular também para o tipo humano que consideramos nestas páginas, que na verdade representa para ele, de certa forma, uma “pedra de toque”. Também a este respeito trata-se de ver até que ponto o modo de sentir que chegou a ser determinado existencialmente no homem ocidental em geral se apoderou dele, possivelmente além dos mesmos limiares da involução total da consciência ordinária, ambas as concepções próprias à religião teísta dominante.

Diante da ideia da morte, do fim da "pessoa", o primeiro teste a ser dado naturalmente remete a constatar em si mesmo a incapacidade daquela angústia que ao invés, segundo Heidegger, deve-se "ter a coragem de provação": isso, mesmo à parte de todas as perspectivas da vida após a morte e desses julgamentos sobrenaturais que nas formas populares de religião têm sido usados como sugestões para direcionar o indivíduo, apoderando-se da parte subintelectual de sua alma. A este respeito, também, alguns processos dissolutivos virtualmente ambivalentes podem ser observados no mundo moderno. Não só o ateísmo e o materialismo muitas vezes contribuíram para evitar os terrores da alma em face da morte, mas a natureza trágica do morrer foi muitas vezes minimizada por eventos catastróficos coletivos dos últimos tempos. Hoje morremos com mais facilidade e simplicidade do que ontem e voltamos a dar menos importância à vida humana, paralelamente à crescente insignificância e irrelevância que afetaram o indivíduo no moderno mundo mecanizado das massas. Além disso, no período do bombardeio indiscriminado da última guerra mundial, muitos conseguiram formar uma atitude segundo a qual a morte de uma ou outra pessoa, mesmo próxima, era quase parte de uma ordem natural e habitual e de um não impressionar mais do que antes era impressionante a destruição de algum bem puramente material e externo, enquanto a ideia da incerteza da vida entrava em uma ordem não menos habitual das coisas, a perspectiva de que no dia seguinte poderia não mais ser.

De tudo isso, na maioria dos casos, o resultado é um embotamento, que talvez por si só possa explicar, em termos de reação, a estranha valorização heideggeriana da angústia diante da morte. Mas não se deve excluir um resultado contrário, positivo, quando experiências semelhantes favorecem uma calma interior no signo do que está além do indivíduo e do vínculo do ego físico. Na antiguidade Lucrécio fez um uso funcional e pragmático de algo correspondente à ciência natural moderna sem Deus: banir as ansiedades da vida após a morte, enquanto a ideia olímpica do divino subsistia, os deuses sendo reconhecidos como essências destacadas que não intervêm nas coisas do mundo e que devem valer para os sábios apenas como ideais de perfeição ontológica. Nesses aspectos, o mundo moderno pode, portanto, apresentar um clima que o homem diferenciado pode avaliar positivamente, o que foi atingido, referindo-se também aqui apenas a uma visão de vida humanizada e desprovida do sentido de grandes distâncias. Para ele, portanto, uma determinada "contemplação da morte" pode entrar em questão como fator positivo, como comparação e como medida de sua firmeza interior. Portanto, pode-se seguir também a antiga e conhecida máxima de considerar cada dia como o último dia da existência individual: precisamente como uma perspectiva da qual não apenas a calma não deve ser abalada, mas que também não deve mudar nada na vida do próprio pensar e agir. Um exemplo a este respeito poderia ser dado por pilotos suicidas, por homens-bomba condenados à morte, que a perspectiva de serem chamados a qualquer momento para fazer o vôo sem retorno não distraiu das ocupações comuns, treinamento e entretenimento, e não oprimiu de forma alguma com uma sensação sombria de tragédia, mesmo por meses a fio. De maneira mais geral, sobre a ideia de morte, trata-

se de ir além de um limite interno, de romper um vínculo. O que remonta, até certo ponto, a algumas das coisas ditas no primeiro capítulo. A contemplatio mortis (comtemplação da morte) positiva, a que nos referimos, é aquela que não dá mais importância a permanecer vivo ou não, que deixa, por assim dizer, a morte atrás de si: sem paralisá-la. Ao contrário, a partir deste ponto deve intervir uma forma de vida superior, exaltada, livre, transportada por uma espécie de embriaguez mágica e lúcida.

Um fator particular deve então minimizar positivamente a ideia de morte: é o que já indicamos ao nos referirmos à doutrina tradicional da pré-existência. O homem que nos interessa não pode pensar que seu ser começa com o nascimento físico, corpóreo, e termina com a morte. Mas ele não pode nem mesmo gravitar sua vida para a vida após a morte, como de acordo com a teoria religiosa da salvação ou a existência terrena como uma simples preparação ascética para a morte. Vimos que o problema do sentido da vida na era do niilismo é resolvido por ele movendo o ego para a dimensão do "ser". Precisamente no parágrafo anterior falamos de uma orientação conforme que deve penetrar existencialmente na pessoa, assim como a qualidade magnética induzida penetra um metal. Se em muitos casos a força produzida por essa orientação só pode atuar sensatamente além dessa existência, também deve ser capaz de garantir calma e segurança na vida. Um ditado oriental é: "A vida na terra é uma viagem nas horas da noite". Seu conteúdo positivo pode ser explicitado referindo-se precisamente ao sentimento de um "antes" (em relação à existência humana) e um "depois" (em relação a ela). Metafisicamente, o nascimento é uma mudança de estado e a morte é outra mudança de estado; existência na condição humana, na terra, é apenas uma seção estreita de um continuum, em uma corrente que atravessa múltiplos estados. Em geral, mas sobretudo em uma época caótica e em dissolução como a atual, pode ser difícil apreender o significado desse aparecimento do ser que se é, na forma de uma pessoa tão determinada, que vive em um determinado tempo e num determinado lugar, que passa por essas experiências, das quais este será o fim: é como o sentimento confuso da região que se percorre na jornada noturna, onde só ocasionalmente luzes esparsas tornam visíveis alguns trechos da paisagem cruzado. No entanto, o sentimento, ou premonição, de quem, uma vez em um trem, sabe que vai descer, e que ao descer também verá todo o caminho percorrido, e irá além. Esse sentimento favorece a firmeza e a segurança imanentes, com uma clara diferença do estado de espírito que pode surgir diante da morte no quadro de uma religião teísta criacionista, onde o que sendo superior e anterior à vida também domina metafisicamente o fim da vida, a morte, está efetivamente coberta.

No entanto, toda mudança de estado envolve uma crise, portanto, não é que a visão tradicional que acabamos de mencionar elimine sem deixar resíduos a natureza problemática da vida após a morte e o próprio evento de morrer. Aqui, novamente, devemos examinar os ensinamentos que estão fora da estrutura deste livro. Limitar-nos-emos a indicar como atitude válida para a vida após a morte a mesma postulada por nós para a vida em geral: a atitude de uma espécie de confiança transcendental, unida por um lado à disposição que por analogia denominamos "heróica" ou " sacrificial" (prontidão para se mover ativamente além de si mesmo), por outro lado à capacidade de dominar sua alma, seus impulsos, sua imaginação: nos mesmos termos que aqueles que em uma situação difícil e arriscada não perdem o controle de si mesmos, sem hesitação e lucidamente tudo o que pode ser feito. Por isso, todas as disposições que indicamos pouco a pouco nas páginas anteriores devem frutificar adequadamente, disposições que, portanto, são válidas tanto para a vida aqui no presente como para além da vida. Por último, mas não menos importante, incluem a disposição de estar pronto "para receber golpes letais do próprio ser sem ser destruído".

Por fim, queremos voltar brevemente nossa atenção para um problema particular, ou seja, sobre o direito à vida, entendido como a liberdade de aceitá-la ou acabar com ela voluntariamente. O argumento servirá também para maior esclarecimento de alguns pontos anteriormente considerados.

Matar-se, condenado pela maioria das morais de base social e religiosa, foi antes admitido por duas doutrinas cujas normas de vida, em alguns de seus aspectos, não estão longe daquelas indicadas aqui para o homem diferenciado da época atual: do estoicismo e do budismo. Em relação ao estoicismo, pode-se remeter às ideias de Sêneca. Antes de mais nada, lembremos qual é o pano de fundo geral de sua visão da vida. Já foi dito que para Sêneca o verdadeiro homem estaria acima dos próprios deuses, porque enquanto estes, por sua própria natureza, não conhecem a adversidade e o infortúnio, ele está exposto a eles, mas tendo o poder de triunfar sobre eles. Isso também faz com que Sêneca veja nos seres mais severamente provados os mais dignos, porque se refere a essa analogia: na guerra é aos elementos mais válidos, seguros e qualificados que os líderes confiam as posições mais expostas e as tarefas mais difíceis. Em geral, porém, é justamente uma concepção viril e competitiva desse tipo que intervém, quando se condena o suicídio, estigmatizando o suicídio como covardia e deserção (um ditado atribuído por Cícero aos pitagóricos é: "o atribuído em vida não é lícito sem a ordem da cabeça, isto é, de Deus”). Em vez disso, Sêneca chega à conclusão oposta, e a justificativa para o suicídio até o coloca na boca da divindade (De Providentia, VI, 7-9). Ele o faz dizer que não apenas deu ao homem superior, ao sábio, uma força mais forte do que qualquer contingência, e algo mais do que estar isento de males, isto é, o poder de triunfar neles, mas que também fez para que nada possa detê-lo quando ele não quiser mais: o caminho para "sair" está aberto para ele - patet exitus. “Onde quer que você não queira lutar, sempre é possível recuar. Você não recebeu nada mais fácil do que morrer.'

Dadas as hipóteses indicadas acima em termos de uma visão geral da vida, não há dúvida de que essa decisão Sêneca não se referia a casos em que se busca a morte porque determinada situação parece insustentável: justamente então o ato não seria lícito, de em frente de si mesmos. E aqui não é necessário acrescentar que isso se aplica igualmente a todos aqueles que foram levados a tirar a própria vida por motivos emocionais e passionais, porque isso equivaleria a reconhecer sua própria passividade e impotência diante da parte irracional de sua alma. Por fim, o mesmo vale para os casos em que estão envolvidas razões sociais. Tanto o tipo ideal estóico quanto o homem diferenciado não permitem que tais motivos os toquem intimamente, que sua dignidade é de qualquer forma prejudicada pelo que nos liga à vida associada. Eles nunca podem, portanto, ser pressionados a pôr fim à sua existência por tais razões, feitas pelos estóicos para cair na categoria de "aquilo que não depende de mim". A única exceção pode ser considerada o caso de uma vergonha não diante dos outros, cujo julgamento e desprezo não se pode suportar, mas diante de si mesmo, pelo próprio colapso. Diante de tudo isso, a máxima de Sêneca só pode ter o sentido de uma ênfase dada à liberdade interna de um ser superior. Não se trata de retirar-se porque não se sente suficientemente forte diante de provas ou circunstâncias dadas; é antes o direito soberano - que deve ser sempre reservado a si mesmo - de aceitar ou não estas provas, ou mesmo de as limitar quando já não se percebe o seu significado e depois de se ter demonstrado suficientemente a capacidade de enfrentar eles. A impassibilidade permanece, portanto, o pré-requisito, e o direito de "sair" é justificável como uma das possibilidades a ser considerada, apenas por uma questão de princípio, apenas para estabelecer que o assunto em que estamos envolvidos aqui tem o nosso consentimento, que nós nele é verdadeiramente ativo, o que não faz da necessidade apenas uma virtude. Esse ponto de vista estoico é inteligível e, em princípio, impecável.

Passemos agora ao budismo. Sua orientação é mais ou menos a mesma. Também aqui o suicídio do tipo mais frequente parece ilícito: onde quer que se seja levado a renunciar à vida em nome da própria vida, isto é, porque uma ou outra forma de vontade de viver, de gozar e de valer a pena se opõe ou é frustrado, tenta-se o suicídio. De fato, nesses casos o ato é julgado não como uma liberação, mas, ao contrário, como a forma extrema, ainda que negativa, de apego à vida, de dependência da vida. Nenhuma transfiguração após a morte teria que esperar quem usa tal violência em si mesmo; em outros estados de ser a lei de uma existência desprovida de paz, estabilidade, a luz mais uma vez se reafirmará sobre ele. O budismo chega mesmo a condenar o impulso à extinção, ao nirvana, como um desvio, se for ligado a algum desejo, a alguma "sede". Ao mesmo tempo, ele, como o estoicismo, admite o suicídio, com uma restrição semelhante: não se refere ao ser comum, mas a um tipo superior e ascético no qual se encontram reforçados muitos

traços do ensaio estoico: aquele que em de uma certa maneira conseguiu um desapego do Eu, tanto que ele se levou virtualmente além do vivo e do não-vivo.

Se, como é claro, esta perspectiva pode também enquadrar-se no horizonte do homem diferenciado por nós considerado, deixa-nos, no entanto, abertos a algumas dificuldades. Em primeiro lugar, se alguém atingiu o nível espiritual que acabamos de indicar, o que poderia levar à iniciativa de uma morte voluntária? A julgar por alguns casos concretos apresentados por textos budistas, as mesmas situações mencionadas acima parecem ser consideradas: em algumas conjunturas não há razão para se sentir comprometido além de um certo limite. Você também pode "sair", quase como quando você está cansado de um jogo. Ou é como quando você persegue uma mosca depois de ter permitido que ela andasse em seu rosto por algum tempo. No entanto, resta saber até que ponto se pode ser verdadeiramente autoconfiante e honesto consigo mesmo, em casos desse tipo. Até agora, foi essencialmente considerado a "pessoa". O problema torna-se mais complexo quando ultrapassamos o nível da pessoa e voltamos à doutrina tradicional que não faz o ser começar com a existência terrena. Então pode surgir um conceito mais elevado de responsabilidade e, também, de risco. Não é a responsabilidade a que se pode referir no quadro de uma religião teísta e criacionista, quando condena o suicídio apelando - em termos análogos aos de Cícero - a uma espécie de fidelidade militar: não se deve abandonar o posto. De fato, tal idéia parece absurda quando se nega (como essa religião nega) a preexistência da alma ao seu estado de união com o corpo na condição humana. Nessa hipótese "criacionista", já que antes de estar no "lugar" designado não existiria, pois de repente se encontraria nele sem tê-lo desejado ou aceito, não se pode falar sensatamente de responsabilidade. Tampouco se pode falar de um "compromisso militar" diante de uma vida recebida, mas não exigida. Já examinamos o caminho sem saída a que conduz tal concepção, ligado ao ponto de vista criacionista teísta, quando é investido pelo niilismo. O limite aqui é a revolta existencial e o "suicídio metafísico" do Kirílov de Dostoiewski, que tira a própria vida apenas para provar a si mesmo que é mais forte que o medo, sua soberania e uma liberdade absoluta que Deus faz, assim como no teísmo, o único ponto de referência sempre parece ser a pessoa, e é da pessoa que parte a iniciativa, é a pessoa que gostaria de se tornar absoluta. Para tal caso, até poderiam valer as palavras agostinianas: "Escravo, quis simular uma liberdade mutilada fazendo o ilícito impunemente numa cega imitação da onipotência". Como vimos na época, esta é também a razão pela qual Raskolnikov e Stavroghin desmoronam, podendo o suicídio deste último corresponder àquele tipo de suicídio que parece ser imposto por seu próprio fracasso e que, como tal, por um outro verso, em um determinado tipo humano em circunstâncias bem definidas também poderia ser justificada, como mencionamos brevemente acima.

Mas o problema da responsabilidade apresenta-se sob outra luz quando nos referimos à doutrina tradicional que vimos ter sido mais ou menos confusamente obscurecida pelo próprio existencialismo, isto é, se nos atermos à ideia de que o que se é como pessoa em condição humana procede de uma escolha pré-natal e pré-temporal original, com a qual, em termos de um "projeto original" (Sartre), se desejou tudo o que definirá o conteúdo de uma dada existência. Neste caso, trata-se de responder não mais a um Criador, mas a algo que se refira à mesma dimensão do ser ou da transcendência em si. O curso da existência, embora não possa ser atribuído à vontade mais externa e já humana do indivíduo (da pessoa), segue, em princípio, uma linha que tem um sentido para o ego, ainda que oculto ou encoberto: como conjunto de experiências importantes não em si mesmas, mas pelas reações que propiciam em nós, reações através das quais se realiza o ser que se quis ser. Desta forma, a vida aqui embaixo não pode ser considerada como algo que pode ser jogado à vontade e nem mesmo como um caso ruim diante do qual há apenas a lacuna de uma resignação crente ou fatalista (viu-se que, em princípio, aos horizontes do existencialismo moderno ficam assim reduzidos), ou por uma contínua prova de resistência quase em vão (como acontece segundo a linha de um estoicismo opaco, desprovido do pano de fundo de uma transcendência). Como em uma aventura, em uma missão, em um julgamento, em uma eleição ou em um experimento, a vida terrena parece ser algo pelo qual, antes de se encontrar na condição humana, se decidiu, aceitando de antemão os mesmos possíveis lados problemáticos, sórdidos ou dramáticos que, sobretudo numa época do tipo do presente, podem ser particularmente

proeminentes. Nestes termos, um princípio de responsabilidade e "fidelidade" pode ser definido e aceito, sem referências externas, "heterônomo". Já dissemos que tipo de pressupostos são os que, segundo o estoicismo e o budismo, por si só, tornariam lícito o ato de matar-se: uma superioridade, um distanciamento em face da vida. No entanto, são tais que é difícil realizá-los até certo ponto sem ao mesmo tempo apreender, de alguma forma, um sentido suprapessoal da existência na terra nos termos que acabamos de mencionar: acrescentar-lhes a sensação de que toda esta existência não é um episódio, em um trânsito, como segundo a imagem da viagem à noite. Então, perceber em si mesmo qualquer impaciência, qualquer intolerância ou mesmo qualquer tédio talvez não atestasse a presença de um resíduo demasiado humano, de algo ainda não resolvido pelo senso de eternidade ou, pelo menos, de grandes distâncias não-terreno e não temporal? E se sim, eles não teriam sido obrigados, diante de si mesmos, a não agir?

É verdade que, como com uma doutrina rigorosa da predestinação, é precisamente um ditado, como o islâmico: "Ninguém pode morrer senão pela vontade de Allah e no tempo por ele estabelecido", do mesmo modo, admitir que o projeto que predetermina o curso essencial da existência individual, mesmo o suicídio poderia ser pensado como um dos atos particulares já contemplados nele, tanto que só aparentemente tem o caráter de uma iniciativa arbitrária da pessoa. No entanto, esta é uma suposição de limitação e, em última análise, alguma luz pode vir a uma decisão apenas a partir do grau alcançado em uma integração efetiva de si mesmo, nos termos mencionados anteriormente, como soldagem da pessoa com o ser. É certo que na assunção de tal integração, ainda que não seja completa, matar-se poderia reter o sentido de uma instância extrema que sela a própria soberania, em termos muito diferentes dos de Kirílov: porque seria soberania não da pessoa, mas na pessoa. Restaria apenas a responsabilidade inerente em afirmar que o princípio que age é justamente o princípio de que não é a pessoa, mas a pessoa tem. No entanto, em pouquíssimos casos o uso deste pedido pode ter um caráter positivo e inteligível, para o homem que nos interessa. Todos sabem que mais cedo ou mais tarde chegará ao fim, por isso, diante de qualquer contingência, é melhor tentar decifrar o significado por trás dele, a parte que ele tem em um contexto que, segundo a visão acima referida, não é alheio para nós, mas procede por uma espécie de nossa vontade transcendental.

Mas as coisas obviamente se apresentam de maneira diferente quando a morte não é buscada diretamente, mas é devolvida, por assim dizer, à vida, considerando situações em que morrer e apreender o sentido extremo de viver na condição humana coincidem. Aqui, ao contrário do que propôs Heidegger, não se trata de uma suposta gravitação do ser de qualquer existência finita, tendo seu próprio princípio fora de si - em direção à morte e quase sua dependência dela. A suposição, por outro lado, é uma orientação especial e incomum que se pode dar à própria vida. Assim, à ação violenta e direta sobre a própria vida, pode-se possivelmente opor a um "questionamento" por meio de formas de uma existência intensa e arriscada. Há maneiras de perguntar ao "destino" (este termo deve ser entendido como foi indicado quando se fala de amor fati e a especial confiança de nunca seguir nada a não ser o próprio caminho, em qualquer caso ou contingência) uma pergunta cada vez mais peremptória e insistente para obter das mesmas coisas a resposta sobre até que ponto há uma razão profunda e impessoal de existir na condição humana. E se essa indagação leva a situações em que a fronteira entre a vida e a morte representa também o limite extremo do sentido e da plenitude de uma vida - diferentemente, portanto, do que pode estar ligado à exaltação, à simples embriaguez ou a uma ânsia confusa - então certamente teria sido alcançada a condição mais satisfatória para superar existencialmente o problema que enfrentamos. A fórmula, então referida, de uma mudança na polaridade do viver, das intensidades particulares do viver como meio ordenado a um mais que viver, encontra evidentemente uma aplicação particular neste caminho. Em particular, pode-se ver aqui uma conexão com as orientações especiais consideradas neste capítulo: medir-se em uma contemplação especial da morte, viver cada dia em um presente, como se fosse o último dia, a direção a ser dada à própria ser como uma força magnética que pode nem se manifestar nesta existência com a ruptura completa do nível ontológico próprio da "iniciação", mas que não deixará de ser acionada no momento certo, para levá-la adiante.

Veremos, portanto, a oportunidade que teve também de se debruçar sobre o problema da morte e do direito à vida, em termos de um problema-limite depois de todos os já examinados, no que diz respeito à atitude e comportamento do homem diferenciado e o ininterrupto processo de dissolução.

Elevar-se além do que pode ser entendido apenas à luz da razão humana e atingir um alto nível interior e uma invulnerabilidade de outra forma difícil de alcançar, talvez sejam possibilidades que, por meio de reações adequadas, são oferecidas justamente nos casos em que a jornada nas horas à noite não deixa quase nada a ver da paisagem por onde se passa, em que a teoria de Geworfenheit parece ser verdadeira, de um absurdo "ser lançado" no mundo e no tempo, bem como num clima em que a física própria da existência não pode deixar de apresentar uma crescente insegurança. Se fosse permitido à mente se debruçar sobre uma hipótese ousada - que também poderia ser um ato de fé em um sentido mais elevado - uma vez que a ideia de Geworfenheit foi rejeitada, uma vez que se concebeu que viver aqui, agora, neste mundo, faz sentido ser sempre o efeito de uma escolha e de uma vontade, pode-se mesmo supor que a realização das possibilidades acima mencionadas - mais cobertas e menos concebíveis em diferentes situações e mais desejáveis do ponto de vista exclusivamente humano, do ponto de vista ponto de vista da "pessoa" - tanto a razão última como o sentido de uma escolha de um "ser" que assim quis medir-se com uma medida difícil: precisamente vivendo num mundo oposto ao aquele conforme à sua natureza, isto é, oposto ao mundo da Tradição.

1 - Ver Oswald Spengler, The sunset of the West, Guanda, Milão, 1995. Ver também J. Evola, Oswald Spengler, editado por G. de Turris, Fundação J. Evola, Roma, 2003 (Nota do editor).

2 - Veja rené Guénon, O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos

3 - Veja rené Guénon, O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos

4 - Dedicamos vários trabalhos à exposição dos ensinamentos em questão em suas formas originais e autênticas. As principais são: A Tradição Hermética (1931) [Edizioni Mediterranee, Roma4, 1996]; A Doutrina do Despertar, cit.; O mistério do Graal, cit.; O Yoga do Poder, cit.; O livro do princípio e sua ação (1959) [agora em: Tao-tê-ching, Edizioni Mediterranee, Roma, 1997]. Além disso, um livro em que as principais correntes (neo-espiritualistas) foram submetidas a uma breve análise crítica e discriminatória, seguindo a mesma ordem de ideias formuladas nestas páginas: Máscara e rosto do espiritualismo contemporâneo.

5 - Ponto de vista confirmado a Evola na entrevista de dezembro de 1973 publicada sob o título Iniciação no mundo moderno, como apêndice aos Testemunhos de Evola.

6 - Ver J. Evola, L'Arco e A Clava, cit, cap. 15; e Máscara e rosto do espiritismo contemporâneo

7 - Refere-se sobretudo à Maçonaria: cf. J. Evola, O Mistério do Graal.